64e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 27 8 JUILLET 1954

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Codirecteur

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

A propos du baptême des Coptes non unis

En 1948, p. 493, l'*Ami*, répondant à une question posée au sujet du baptême conféré chez les Coptes non unis, avait reproduit les conclusions d'Ermoni dans le *D.T.C.*, et de Mgr Girard, dans son *Manuel du missionnaire en Orient*.

Le rédacteur de l'*Ami* ne pouvait faire autre chose que se référer aux *probatos auctores*. Il le fait encore aujourd'hui en signalant aux lecteurs une très intéressante étude que vient de publier le R. P. Gabriele Giamberardini, O.F.M., professeur au Séminaire franciscain oriental de Guizah, *La Réitération du Baptême des Coptes qui reviennent à l'Unité catholique*. (Extrait de « *Proche-Orient Chrétien* », 1952, 1953), Jérusalem, 1953.

En ce qui concerne les objections basées sur les formules baptismales défectueuses, l'A. estime que les opinions des adversaires de la validité se contredisent souvent l'une l'autre, et surtout que le défaut de chacune de ces opinions est d'avoir été avancée d'une manière *exclusive*. Une constatation de fait doit ici servir de règle : « Chez les Coptes orthodoxes, il est difficile de trouver, dans la multitude des pratiques religieuses, une ligne de conduite commune à toutes les églises. Ce manque d'unité se retrouve aisément d'ailleurs dans les diverses Communautés chrétiennes qui se sont séparées de l'unité de l'Eglise. Partant, il est facile de constater en Egypte des divergences de région à région : un prêtre peut rester fidèle à une tradition, tandis qu'un autre dépend d'une tradition différente ; une éparchie peut avoir introduit quelque nouveauté, tandis qu'une autre est restée fidèle aux usages traditionnels. Là se trouve, à notre avis, le secret d'une si grande diversité dans les opinions sur le baptême des Coptes. Chacune de ces opinions peut contenir une part de vérité ; chacune peut se prévaloir de quelque source égyptienne. Leur tort à toutes est d'accorder une valeur générale à des sources qui ne concernent qu'un lieu ou un temps déterminés » (p. 30).

L'A. attire également notre attention sur la nécessité de distinguer entre les siècles passés et le nôtre : « A l'ignorance de jadis dont on a fait si souvent la source de toutes les erreurs en matière de sacrements, on peut maintenant opposer un progrès intellectuel notable... » Ce serait donc une méthode déplorable de juger l'Eglise copte du XXe siècle sur la foi de documents datant du XVIIe siècle. Si le défaut le plus remarqué dans le passé, relativement à la validité du baptême, a été la corruption de la forme par suite de l'ignorance de la langue copte, on ne peut que sourire en entendant répéter la même accusation de nos jours où le copte est mieux étudié dans les séminaires récemment fondés, sans compter que les prêtres ont remplacé le copte par l'arabe dans l'administration du baptême (p. 31).

Aucune des opinions en cours dans les ouvrages cités ne peut donc, à l'heure actuelle, justifier la pratique de rebaptiser *indistinctement* les monophysites d'Egypte.

Une seconde partie de l'étude présente les documents exclusivement coptes, documents liturgiques, théologiques et pratiques. Dans les documents liturgiques, on peut constater que « l'usage varié de la formule baptismale rencontrée dans les rituels coptes laisse intègre la substance du sacrement et que la formule actuelle prescrite par la liturgie est la plus authentique de la tradition égyptienne et la plus conforme au rite romain » (p. 40). La théologie contemporaine a fait beaucoup pour éliminer les abus : la répétition des paroles, dans chacune des trois immersions, n'est plus admise aujourd'hui ; la théologie copte enseigne, en fait d'exactitude, tout ce qu'on peut exiger dans l'administration du baptême. La pratique, minutieusement observée, confirme dans l'ensemble les conclusions en faveur de la validité du baptême. Toutefois l'A. fait une distinction et ses conclusions dernières sont prudentes : « S'il s'agit de baptêmes conférés isolément quelque temps après la naissance, ou collectivement le dimanche dit des baptêmes, ou dans les sanctuaires mineurs... nous pensons qu'avec une entière certitude morale on peut tenir pour la validité du baptême. Nous proposons en principe la même conclusion en ce qui concerne les sanctuaires majeurs, surtout si le baptême est conféré par des prêtres élevés dans les écoles théologiques » (p. 56-57). Toutefois certaines réserves s'imposent, si le prêtre appartient à une ancienne génération, si la fatigue occasionnée par l'administration d'un trop grand nombre de baptême a pu donner lieu à de la négligence. Une enquête peut facilement faire la lumière. C'est d'ailleurs en ce sens que s'est prononcée, à plusieurs reprises, l'autorité romaine. L'A. reproduit à ce sujet une Instruction du S. Office (4 févr. 1883) qui n'a jamais été publiée aux Actes officiels : le décret oblige à faire une enquête pour décider, selon les résultats, ou

de ne pas rebaptiser, ou de rebaptiser sous condition, ou de rebaptiser en forme absolue. Rien d'exceptionnel en tout cela.

La conclusion pratique de cette belle étude, où abondent des documents de première valeur, c'est que l'Eglise copte ne mérite pas le traitement à part qu'on a voulu lui infliger : « Qu'on veuille bien rendre obligatoire l'enquête sur la validité du baptême administré dans l'Eglise copte orthodoxe. Ce ne serait pas une singularité de le faire, alors que c'en est une de ne pas le faire, l'enquête étant en vigueur dans les autres églises. Ce ne serait pas une nouveauté..., mais une nouvelle mise en application d'un décret déjà existant » (p. 74).

Nos lecteurs rectifieront ou nuanceront l'article de l'*Ami* de 1948, en tenant compte des remarques compétentes du R. P. Giamberardini.

De la sainteté parmi les Papes et les Evêques

Q. — Est-il exact que :

1° Très peu nombreux sont les papes qui ont été béatifiés ou canonisés, en dehors des papes martyrs des tout premiers siècles ? On cite le B. Urbain V et S. Pie V. Heureusement que le B. Pie X vient rétablir la situation au XXe siècle.

2° Les deux derniers cardinaux sanctifiés ont été saint Charles Borromée et saint Robert Bellarmin ?

3° Le dernier évêque, de langue française, canonisé, quoique non français, a été saint François de Sales, mis à part les Bienheureux Martyrs de la Révolution et les évêques missionnaires ?

Faudrait-il donc en conclure que la papauté, le cardinalat et l'épiscopat ne sont pas des chemins d'accès nécessaires vers la sainteté ?

R. — La question qui nous est posée nous fournit une bonne occasion de jeter un coup d'œil rapide sur la sainteté parmi les papes. Pour cela, nous prendrons pour base de départ la liste dressée par Mgr Pietro Frutaz dans l'*Enciclopedia cattolica*, au mot « *Papa* ». Même si l'on peut discuter deux ou trois points de détail dans la confection de cette liste, elle repose sur des sources historiques solides.

La sainteté dont il sera ici question est celle qui est l'objet d'un culte dans l'Eglise. Nous savons que l'Eglise ne peut se tromper dans ses décisions officielles au sujet de la canonisation des saints. Toutefois, quelques observations sont nécessaires sur ce point :

— *a*) La canonisation n'a été réservée au pape qu'à partir du jour où la décrétale *Audivimus* d'Alexandre III, de 1170, fut insérée dans les décrétales de Grégoire IX en 1234. Auparavant, la canonisation était à la fois *épiscopale* et *populaire*. C'était la « réputation populaire » de sainteté, consacrée par le verdict de l'évêque qui désignait les saints auxquels on rendait un culte. Les évêques s'empruntaient les uns aux autres leurs saints, suivant les sollicitations de leurs peuples. De ce chef, les canonisations étaient plus nombreuses, plus faciles, si l'on peut dire, plus promptes à intervenir après la mort du saint, mais aussi moins garanties contre les erreurs possibles.

— *b*) De fait, il y eut des erreurs et nous en citerons ci-après quelques-unes.

— *c*) En dehors des saints qui ont fait l'objet d'un culte dans l'Eglise, nous pouvons et devons croire qu'il y a au ciel un très grand nombre de saints que nous ne connaîtrons qu'au paradis. Nous ne pouvons donc mesurer la sainteté d'un ordre, tel que l'ordre de la papauté, ou du cardinalat, ou de l'épiscopat, par le nombre de ses membres qui ont reçu les honneurs de la canonisation, soit sous la forme populaire et épiscopale primitive, soit sous la forme plus moderne, qui est prononcée par le pape.

Cela dit, venons-en aux points compris dans la question proposée.

Ad I. — La liste des papes donnée par Mgr Frutaz contient 258 noms. Sur ce nombre, il y a 100 papes romains, 106 italiens, 50 étrangers et 2 de nationalité mal connue.

Pour la commodité de notre exposé, nous diviserons l'histoire de la papauté en quatre périodes.

— *a*) De S. Pierre à S. Grégoire-le-Grand inclus (30-604). — 64 papes. Sur ce total, 55 sont honorés comme saints. Il n'y avait pas alors de distinction entre *saints* et *bienheureux*. Les 35 premiers papes sont tous honorés comme saints. Le premier pape à faire exception fut le pape Libère, Romain, qui occupa le siège de Pierre du 17 mai 352 au 24 septembre 366.

Mais c'est ici qu'il convient de signaler une erreur des plus bizarres qui n'est pas encore corrigée dans nos calendriers, mais qui mériterait de l'être : au cours du pontificat agité de Libère, et pendant qu'il se trouvait en exil, pour la foi catholique, il fut remplacé par un antipape nommé Félix, qui resta en place, à Rome de 355 à 365. Or, pendant que Libère, pape très méritant, mais malheureux et peut-être un peu flottant au point de vue précision théologique, se trouvait privé du titre de saint, que tous ses prédécesseurs avaient reçu après leur mort, ce fut l'antipape Félix, appelé Félix II, qui fut honoré comme saint et qui l'est encore dans nos calendriers ! Et pourtant les contemporains avaient bel et bien pris fait et cause pour le seul vrai pape, Libère, et conspué l'antipape, Félix. Mais deux siècles plus tard, quand le souvenir des événements se fut obscurci, ce Félix, confondu avec un martyr du même nom, enseveli à peu près au même lieu, sur la via *Portuensis* ou sur la via *Aurelia*, fut honoré comme martyr, et sa fête est encore célébrée le 29 juillet. Or, il ne fut ni martyr, ni saint, mais tout simplement un diacre infidèle à son serment et qui se fit sacrer pape, pour complaire à l'empereur arien Constance. Pour le dire en passant, il est très facile, en célébrant cette fête du 29 juillet, de rectifier l'erreur commise, qui s'est introduite jusque dans une rédaction du *Liber Pontificalis*, c'est de reporter son hommage sur le martyr Félix, avec qui l'antipape a été confondu.

Après le douloureux épisode du pape Libère, il y eut encore 13 papes tous honorés comme saints, jusqu'à l'exception d'Anastase II, Romain, qui fut pontife du 24 novembre 496 au 19 novembre 498, à l'époque du baptême de Clovis.

Après Anastase II, quatre saints, puis deux exceptions de suite : Boniface II, Romain (22 septembre 530 - 17 octobre 532), et Jean II, Romain (25 janvier 533 - 8 mai 535). Puis viennent deux

saints et 5 non-honorés comme tels (Vigile, Pélage I, Jean III, Benoît I, Pélage II).

Et cette série s'achève avec un très grand nom, celui de saint Grégoire Ier (590-604).

— b) La seconde série comprend tout le Moyen âge, et nous la faisons aller de 604 à 1417, c'est-à-dire jusqu'au sortir du Grand Schisme. Cette période comprend 137 papes. Sur ce total, on compte 21 saints et 7 bienheureux. Comme on le voit, contrairement à la première période, le nombre des papes non honorés comme saints l'emporte de beaucoup sur ceux qui ont reçu ce titre ou du moins celui de bienheureux que l'on commence à distinguer du titre de saint, d'une façon assez vague.

A la différence de ce qui se produit de nos jours, le titre de bienheureux n'est pas une première étape vers la canonisation. Actuellement, un pape ou tout autre personnage, n'est déclaré bienheureux qu'en attendant sa canonisation. Il est admis que la décision concernant cette dernière engage seule la pleine autorité de l'Eglise et met en cause son infaillibilité, ce que ne fait pas la béatification. Mais, au Moyen âge, ces distinctions n'étaient pas encore faites. Le mot *beatus* et le mot *sanctus* étaient à peu près équivalents, et se prenaient l'un pour l'autre.

Qu'il y ait eu, pendant cette période un grand nombre de papes auxquels les honneurs du culte n'ont pas été attribués est un fait qui est, en un sens, tout à l'honneur de la sagesse chrétienne. Le Moyen âge ne peut pas être condamné en bloc, comme une époque de ténèbres et de barbarie. Mais il y eut, au cours des siècles qui vont de S Grégoire-le-Grand à Martin V, des périodes très tristes, et par suite des papes très peu recommandables, dans le genre de Benoît IX (1032-1048).

Il est remarquable qu'à la suite de saint Grégoire VII (1073-1085), tous les papes qui ont eu l'honneur d'un culte n'ont reçu que le titre de bienheureux ; énumérons : B. Victor III (24 mai 1086 - 16 septembre 1087) ; B. Urbain II, Français, (12 mars 1088 - 29 juillet 1099) ; B. Eugène III (le disciple de S. Bernard (18 février 1145 - 8 juillet 1153) ; B. Grégoire X (1er septembre 1271 - 10 janvier 1276) ; B. Innocent V (Pierre de Tarentaise, en Savoie, 22 février 1276 - 22 juin 1276) ; B. Benoît XI (27 octobre 1303 - 7 juillet 1304) ; B. Urbain V, Français (6 novembre 1362 - 19 décembre 1370).

Il est exact qu'après le bienheureux Urbain V, l'on ne trouve plus que deux saints parmi les papes.

— c) Du Grand Schisme à la Révolution française (1417, 1799), il y eut 45 papes. Seul saint Pie V (17 janvier 1566 - 1er mai 1572) a reçu les honneurs de la canonisation. Il faut dire qu'entre temps, la canonisation, pour sa préparation, avait été confiée, à la Congrégation des Rites, que, par suite, des règles nouvelles, beaucoup plus strictes, plus exigeantes, avaient été établies.

Il est possible et même probable que, selon les normes des époques antérieures, un grand nombre d'excellents papes de cette période auraient pu recevoir les honneurs d'un culte. Nous ne parlons évidemment pas d'une « série noire » — si l'on peut ainsi dire — que l'on note au temps de la Renaissance, et dont le point le plus sombre est le règne d'Alexandre VI, bien que M. Marcel Brion, récemment, ait tenté de le réhabiliter, au moins en tant que très grand homme d'Etat.

— d) Enfin, de la Révolution à nos jours, la même remarque peut être faite : les difficultés d'une procédure de canonisation s'opposent à ce qu'il y ait beaucoup de papes béatifiés et canonisés. Sur 10 papes de Pie VII à Pie XII, il n'y en eut qu'un, S. Pie X. Mais selon les normes antérieures, des papes comme Pie VII, Grégoire XVI, Pie IX, Léon XIII, sans préjuger des autres, auraient très probablement été estimés dignes des honneurs publics de nos autels.

En définitive, sur 158 papes de la liste de Mgr Frutaz, on en compte 78 qui se présentent à nous avec le titre de saints et 7 avec celui de bienheureux. Cela ferait une très belle moyenne, mais la répartition est très variable selon les âges.

Une observation que nous allons faire, en parlant des cardinaux et évêques, va nous le faire mieux comprendre.

Ad II. — Je mets ensemble, ici les cardinaux et les évêques.

Il est évident que ni le cardinalat ni l'épiscopat ne sont « des chemins d'accès nécessaires vers la sainteté », pour employer les termes de la question posée. Et cela peut s'entendre de deux manières, d'abord en ce sens qu'on peut très bien accéder à la sainteté sans l'un ou l'autre de ces titres vénérables, et ensuite en ce sens qu'on peut très bien avoir l'un de ces titres et même les deux ensemble, sans être pour cela un saint.

Mais il y aurait ici deux remarques à proposer.

a) Le mot *sanctus* accolé au nom d'un évêque, voire d'un pape, dans les premiers siècles de l'Eglise, fut avant tout une expression de respect de la part des fidèles. On appelait son évêque *saint* dans le même sens que l'on dit du pape régnant « Sa Sainteté », « Votre Sainteté », ou dans certains cas « Votre Béatitude », tout comme nous disons « Votre Excellence » à un évêque, et « Votre Eminence » à un cardinal. Ce sont là des formules de politesse recommandables et louables, mais qui ne sauraient en aucun cas être assimilées à une canonisation ou à une béatification anticipée. Les contemporains d'Alexandre VI, et ses enfants naturels eux-mêmes, lui disaient « *Sanctitas vestra* » en lui parlant ou en lui écrivant.

Or, il semble bien que, dans les premiers siècles, cette expression employée envers les évêques ait été comme un gage de canonisation, après leur mort. De fait, si nous consultons nos listes épiscopales telles qu'on les trouve, par exemple, dans les *Fastes épiscopaux* de Mgr Duchesne, on constate que toutes les têtes de listes, dans tous les diocèses sans exception, sont constituées par des séries presque ininterrompues de *saints*. Ne prenons qu'un exemple, celui du premier siège épiscopal fondé en France, Lyon. Il s'ouvre par saint Pothin, de 130 à 177. Mais la liste des évêques de Lyon ne compte pas moins de 27 saints (sans compter saint Véran, fils de S. Eucher, qui n'est pas de la liste authentique), sur un total de 43, entre 130 et 814.

Après Leidrade, dernier de ce commencement de liste, mort en 814, commence la liste des *archevêques* de Lyon, car auparavant ils ne portaient

que le titre d'évêques. Cette seconde liste commence par un saint qui est Agobard (814-840). Mais les saints y deviennent de moins en moins nombreux. Il y a S. Remi (852-875), S. Gébuin (1077-1081), S. Renaud de Semur (1129-1130) ; le B. Pierre de Tarentaise, qui n'est autre que le B. Innocent V, déjà signalé parmi les papes. Et c'est tout. Cela fait, pour 84 archevêques, 4 saints et un bienheureux.

Il serait facile de prouver qu'il en est de même pour tous les sièges épiscopaux, que ce soit en France, en Italie, en Espagne, ou dans n'importe quel pays de vieille chrétienté. Dans les pays plus récemment évangélisés, la liste des saints s'arrête encore plus vite.

Mais il s'est produit, croyons-nous, à l'origine et durant cinq ou six siècles, une sorte de confusion entre le vocable de respect et de politesse *sanctus* ou *beatus* en usage du vivant de l'évêque, et le même titre donnant droit à des honneurs publics après la mort. Cela se comprenait d'autant plus facilement que les évêques des premiers siècles tenaient, à l'exemple des papes, leurs « *dyptiques* » bien à jour, qu'ils récitaient à la messe — ce que nous appelons le Memento des Morts, mais qui se confondait avec le Memento que nous nommons des Vivants, c'est-à-dire des saints. — Ces listes d'évêques ont tenu lieu de canonisation épiscopale, en beaucoup de cas. Ne pas appartenir à une liste de ce genre était une sorte d'excommunication posthume, qui ne se comprenait qu'en raison de différends politiques ou doctrinaux survenus entre un évêque et l'un ou l'autre de ses successeurs.

Nous ne pouvons pas juger de tout cela avec nos habitudes contemporaines. C'est le cas de se rappeler qu'on ne peut écrire ni lire l'histoire sans se faire « une âme d'ancêtre », sans se reporter aux usages du temps envisagé.

— *b*) Seconde remarque : on a fait observer bien des fois — et souvent sans les nuances nécessaires — qu'il s'est produit au cours des siècles un grand changement au sein de l'Eglise, en ce sens que dans les premiers âges ces trois choses considérables qu'on appelle *l'autorité, la science, la sainteté*, se trouvaient réunies sur les mêmes têtes tandis qu'avec le temps, elles se sont séparées. On donne, en effet, comme l'une des raisons principales de la Révolution protestante du XVIe siècle que ces trois choses étaient entièrement disjointes : ceux qui avaient l'autorité n'avaient ni la science, ni la sainteté ; ceux qui avaient la science étaient parfois très loin de la sainteté et de l'autorité ; et enfin la sainteté n'avait souvent ni autorité ni science !

Il y a, avec une part de vérité, dans cette observation, une grosse part d'exagération. On a dit souvent : au Moyen âge, à la Renaissance, l'autorité était sur le siège papal, sur les sièges épiscopaux, entourée de richesses et de luxe ; la science était confinée dans les universités, et elle jetait des yeux d'envie sur les détenteurs de l'autorité qui ne la valaient pas. Enfin, la sainteté s'était réfugiée dans les cloîtres, et souvent elle y végétait loin des lumières de l'université et du pouvoir que confère l'autorité.

Pour réfuter une telle conception de l'histoire, il suffirait de rappeler le grand nombre de saints qui étaient aussi des savants, un Thomas d'Aquin, un Albert-le-Grand, un Bellarmin, un Pierre Canisius ; et, parmi eux, ou autour d'eux, le grand nombre de saints qui ont été à la fois des savants et des détenteurs de l'autorité dans l'Eglise, tels que François de Sales, Alphonse de Liguori, etc.

Notons de plus que les fondateurs ou généraux d'Ordres religieux doivent être aussi considérés comme des détenteurs de l'autorité, et qu'en eux aussi, cette alliance naturelle et désirable de l'autorité, de la science et de la sainteté, s'est trouvée réalisée. Un saint Bernard réunissait ces trois choses d'une manière éclatante. Mais aussi un saint Ignace et beaucoup d'autres.

En guise de conclusion, nous dirons que l'on ne saurait appliquer ici, sans de très nombreuses réserves et sans des distinctions multiples, la parole du saint Evangile : « *Les premiers seront les derniers et les derniers seront les premiers* ».

Dans la pensée de N.-S. il s'agissait d'abord de la société juive qu'il avait sous les yeux, et où le pharisaïsme déparait lamentablement ceux qui se croyaient et que l'on disait « les premiers » ; et ensuite, de l'opposition entre les juifs et les païens. Parmi ceux-ci que les Juifs estimaient « les derniers », le Christ avait choisi ses saints futurs, qui seraient « les premiers ». Mais vouloir faire dire à Jésus que les simples prêtres et fidèles sont forcément plus élevés au ciel que les papes, les cardinaux, les évêques, serait d'une présomption insupportable et d'une absurdité qui ne demande aucune réfutation !

La vérité est que l'héroïcité des vertus chrétiennes est, pour tous, « premiers » ou « derniers », la seule voie d'accès à la grande sainteté, nous voulons dire celle qui mérite la canonisation.

L. Cristiani.

Que sont les « Témoins de la Pentecôte » ?

Q. — L'*Ami* voudrait-il me documenter sur les « Témoins de la Pentecôte », qui, au cours de leurs réunions, font appel à la « foi », et en imposant les mains obtiendraient, dit-on, des guérisons ?

R. — Il semble qu'il y ait deux choses à distinguer dans ces réunions des *Témoins de la Pentecôte*, dont il est question ici : 1° l'organisation religieuse et doctrinale, et 2° l'efficacité paramédicale qui se révèlerait dans les réunions.

Ad I. — Il doit s'agir d'une secte venant d'Amérique et dont voici l'origine.

En 1896, le rév. Hardin Wallace, ministre de la *Free methodist Church* (Eglise méthodiste libre), se sépara des autres Eglises wesleyennes ou méthodistes et fonda une Eglise à lui, en lui donnant le titre magnifique de *Holiness Church* (Eglise de sainteté). Au bout de 28 ans, en 1924, cette Eglise comptait 28 ministres, 33 temples et 926 membres. Depuis lors, elle n'a pas subi de changements notables, et ses progrès ont été de peu d'amplitude.

On remarquera le nombre imposant de pasteurs ou ministres, par rapport à celui des fidèles : 28 ministres pour moins de 1000 adhérents ! Cela fait une moyenne d'un pasteur pour 33 fidèles !

Mais ce n'est pas tout.

En 1897, le révérend M. W. Knapp, qui faisait partie de l'Eglise méthodiste épiscopale (*Methodist*

episcopal Church), différente de l'Eglise méthodiste libre dont Wallace s'était séparé, fit dissidence à son tour et fonda à Cincinnati, dans l'Ohio, la *Pilgrim holiness Church* (Eglise de sainteté du pèlerin).

Il affirmait, non sans raison, que l'Eglise méthodiste ordinaire avait perdu l'esprit de Wesley, qu'elle était devenue infidèle à son enseignement et à son zèle apostolique. La nouvelle secte fit de plus rapides progrès que celle de Wallace, et elle en vint, en moins de 20 ans, à avoir 826 ministres et 367 temples, pour 12.362 membres. Ici la proportion entre le nombre des pasteurs et celui des adhérents s'élève à un ministre pour 15 fidèles ! C'est de mieux en mieux. On a donc affaire à une Eglise de cadres, des officiers sans troupes !

Mais il vint au monde, à partir de 1898, une troisième secte du même esprit : celle-ci prit naissance à Anderson, en Caroline du sud. Elle s'intitula *Pentecostal holiness Church* (Eglise pentécostale de sainteté). Elle atteignit en 20 ans 282 ministres, 192 temples et seulement 5.353 membres.

Comme on le voit, il s'agit de groupes minuscules de 15 à 20 membres pour un pasteur. On penserait plutôt à des cercles d'études qu'à des Eglises proprement dites, un peu comme si, dans nos paroisses, le cercle des jeunes gens ou celui des jeunes filles s'érigeait en Eglise séparée.

En ce qui regarde la doctrine, les trois Eglises qu'en Amérique on désigne sous le nom de « *Pentecostal Churches* » (Eglises pentécostales), ont gardé les notes caractéristiques du méthodisme dont elles dérivent. Elles diffèrent cependant entre elles par l'importance plus ou moins grande qu'elles attribuent aux ministres — dont certains portent le titre d'évêques — ou aux laïques. C'est pour eux affaire d'opportunité ou de tradition locale. Chaque Eglise est autonome et va à la dérive, selon les impulsions de l'animateur qui la dirige. Tous les « pentécostaux » admettent l'infaillibilité des Ecritures, ce qui revient à admettre l'infaillibilité de celui qui les interprète à sa guise, en se croyant inspiré de l'Esprit-Saint. La Bible est, pour eux, le code complet, unique, divinement inspiré de toute foi et de toute pratique religieuse. Cela une fois admis, chaque ministre confère le baptême ou le refuse, distribue la Cène du Sauveur, selon ses goûts spirituels personnels ou ceux des fidèles qui adhèrent à son enseignement. On ne peut donc donner de règle précise pour chaque groupement. Les idées, les usages diffèrent de groupe à groupe, même dans une même dénomination. C'est ce qu'on pourrait appeler « la fission atomique des Eglises ».

Les deux premiers groupements que nous avons signalés plus haut manifestent une grande activité missionnaire. Les uns, parmi leurs apôtres, travaillent en pays catholique, hélas ! peu ou prou désaffecté ! Les autres travaillent en pays païen, soit en Afrique, soit aux Indes orientales, en Amérique du sud (en pays catholique relâché), au Japon, en Corée. Il est difficile de donner une statistique exacte des Eglises pentécostales, car en Amérique elles sont dénombrées en gros avec les Eglises méthodistes dont elles dérivent et dont elles ne se distinguent que par une certaine virulence.

Ad II. — Si nous en venons maintenant aux guérisons que l'on prétend avoir été obtenues dans les réunions pentécostales, nous ne pouvons que déclarer notre incompétence. On ne peut rien objecter à des *faits*. Mais s'agit-il de *faits*, de *faits réels* et *scientifiquement contrôlés* ? On sait tout le bruit qui se propage autour des prétendues merveilles opérées par les « guérisseurs ». *L'Ami* du 8 octobre 1953 a donné (p. 622-623) la recension d'un vigoureux ouvrage de M. Bayon, sur ce point. Il semble, lorsqu'on a lu cet ouvrage très documenté et très courageux, que la cause soit entendue. Il y a, dans la plupart des cas, supercherie, illusion, imagination, amélioration d'origine nerveuse, mais non durable. M. Bayon a mis au défi les guérisseurs de la région parisienne qu'il a pu connaître et dont il a étudié les agissements, de soumettre leurs guérisons à un contrôle analogue à celui qui s'exerce à Lourdes, au bureau des constatations. Aucune suite n'a été donnée jusqu'à présent à ce défi.

Le problème des guérisseurs est l'un des problèmes difficiles et obscurs de ce temps. Les tribunaux condamnent régulièrement l'exercice illégal de la médecine. Les « guéris » protestent aussi régulièrement. Comme le note la recension de *l'Ami*, il y a sans doute, chez les guérisseurs une influence morale, psychique, dont les médecins eux-mêmes devraient profiter, pour le plus grand bien des malades. Tout ce que l'on dit des guérisons des « Témoins de la Pentecôte » doit être rangé, selon nous, dans ce domaine mal étudié des *influx psychiques*, dont il faut nettement distinguer les miracles proprement dits.

L. Cristiani.

Phénomènes merveilleux dans certaines sectes

Q. — Dans certaines sectes protestantes : *Mouvement de la Pentecôte, Christian Science*, par exemple. et dans l'*Antoinisme*, il est beaucoup question de guérison, et même de xénoglossie-glossolalie.

Que faut-il en penser ?

A supposer qu'on explique la xénoglossie-glossolalie par un recours à la pathologie, comment éviter que la réponse ne nous soit retournée contre les phénomènes semblables des premières chrétientés ?

R. — Il y a dans la question posée deux ordres de faits bien différents : d'une part, la *xénoglossie* ou *glossolalie*, et d'autre part les *guérisons*. Les premiers de ces faits appartiennent à ce qu'on appelle le *merveilleux* et les seconds peuvent tomber dans le *miraculeux*. Le merveilleux est au-dessus des forces ou aptitudes humaines, mais non au-dessus des forces de toute créature — anges et démons par exemple. Le miraculeux ne peut venir que de Dieu.

I. — D'abord sommairement, la *glossolalie*.

S. Paul en parle comme d'un *charisme* relativement fréquent dans la primitive Eglise (I Cor., XII, 8 et s.). Mais il n'ignorait pas que la fraude était très possible en l'espèce. Il recommande donc avec soin d'*éprouver tout*. Voici son texte :

— « N'éteignez pas l'Esprit. Ne méprisez pas les prophéties. Eprouvez tout et ne retenez que ce qui est bon. « (I Thes., V, 19-20).

La *glossolalie* est donc un cas particulier de ce qu'on nomme *le discernement des esprits*.

Il peut y avoir là un simple *cas pathologique*,

comme il arrive en certains cas de surexcitation des centres cérébraux affectés à la mémoire. Mais cela est extrêmement rare.

Il peut y avoir *glossolalie* accordée par Dieu à titre de *charisme* ou don gratuit, bien que cela aussi soit extrêmement rare depuis la primitive Eglise.

Et enfin, il peut y avoir *glossolalie diabolique*, car rien ne doit être plus facile que de savoir les langues, pour le démon, ni par conséquent, *si Dieu le lui permet*, rien de plus facile que de parler ces langues par l'intermédiaire d'un être humain. Cela est si vrai que l'un des signes de la possession diabolique, parmi plusieurs autres, est justement celui-là : que le possédé ou la possédée parle ou comprenne des langues qu'elle ou qu'il n'a jamais apprises. Cela ne peut se faire sans la présence, dans le possédé, d'un esprit autre que le sien. Et les signes de la possession diabolique sont assez nets, assez frappants et démonstratifs pour que l'on n'ait pas la moindre envie de confondre une *glossolalie diabolique* avec la *glossolalie divine* dont il est parlé, soit à propos des apôtres, au jour et au lendemain de la Pentecôte, soit à propos des *charismes* énumérés par S. Paul.

Donc sur ce premier point aucune difficulté grave. La glossolalie pathologique consiste uniquement à réciter des pages ou des phrases de langues inconnues que l'on a enregistrées inconsciemment, sans les comprendre. La glossolalie diabolique présente des signes d'erreur ou de désordre moral, qui ne permettent pas de la confondre avec un charisme surnaturel divin.

II. — Nous ne croyons pas que les *guérisons* obtenues au sein de certaines sectes, tels que les *Antoinistes* ou la *Christian Science* soient beaucoup plus malaisées à discerner. Rappelons d'abord, à ce sujet, l'état d'esprit des uns et des autres, en laissant de côté les sectes *pentecostistes* où fleurit surtout la glossolalie authentique ou non.

Sur les *Antoinistes*, nous renverrons simplement à ce qui a été dit dans la Causerie sur les Revues du 5 février 1953 (p. 88). Il existe entre la « doctrine » antoiniste, s'il est permis d'appeler doctrine de telles extravagances, et celle de la *Christian Science* des analogies telles qu'il pourrait bien y avoir eu une influence directe ou indirecte de l'une sur l'autre.

La *Christian Science* est une société médico-religieuse, qui se rattache à Mary-Eddy Baker.

Cette personne naquit dans une ferme d'élevage de vaches près de Concord (New Hampshire), aux U.S.A., en 1821. Elle était la plus jeune de six enfants et son père se nommait Baker. Elle est appelée le plus souvent du nom de ce père, bien qu'elle ait eu trois maris successifs. Dès son enfance, elle fut sujette à diverses maladies nerveuses. Son instruction fut très sommaire. En décembre 1843, elle épousa Georges W. Glover, qui mourut peu de mois plus tard, en la laissant enceinte d'un fils, qu'elle abandonna à peu près complètement durant de nombreuses années. En 1853 second mariage avec le Dr Patterson, dont elle divorce en 1866. En 1873, à l'âge de 52 ans, troisième mariage avec G. Eddy, dont elle resta veuve en 1882. Elle se fit appeler dès lors soit Marie Baker Eddy, soit Marie Eddy Baker.

Durant son second mariage, elle reçut les soins du Dr Phileas P. Quimby, qui professait que *toutes les maladies sont mentales et non physiques*. Retenons bien ce principe commode qui est à la base de la *Christian Science* aussi bien que de l'antoinisme. Cette pensée enthousiasma Marie Baker. Elle en fut, du reste, réellement soulagée elle-même physiquement. Elle crut pouvoir et devoir généraliser son cas. Avec l'aide de son troisième mari, Eddy, elle fonda donc une secte en s'appuyant sur ce principe. Après la mort d'Eddy, la secte reçut son organisation, entre 1882 et 1896, à travers de nombreuses difficultés et oppositions internes autant qu'externes. En 1896, Marie se retira de Boston à Pleasant View, non loin de Concord, entourée de ses plus fidèles disciples. Mais en 1908, elle se transféra dans une magnifique résidence que ses admirateurs lui avaient préparée à Chestnut Hill, près de Boston et c'est là qu'elle mourut le 3 décembre 1910, dans sa 90e année.

Quelle est donc la doctrine de la secte fondée par Mary Baker ? Elle l'a exposée dans un ouvrage intitulé en anglais : *Science et Santé* (*Science and Health*), publié en 1875 et bien des fois réédité ; puis dans *La Clé des Ecritures* (*Key to the Scriptures*), 1882.

On peut la résumer de la manière que voici :

« L'unique réalité est Dieu. Dieu est la Substance divine, autrement dit : l'Esprit. Tout le reste est *esprit* aussi, mais avec un *e* minuscule. Les esprits sont mortels et doivent se perdre finalement dans l'Esprit. La matière n'existe pas. Il n'y a donc dans ce que nous appelons la matière ni vie, ni vérité, ni intelligence, ni substance, ni être réel. Tout est Esprit infini et manifestation de l'Esprit infini. Dieu est tout en tout. »

Comme on le voit nous sommes devant un panthéisme radical autant qu'absurde. Mais poursuivons : « L'Esprit est Vérité immortelle, la matière est irréelle et temporelle (*sic*). L'Esprit est Dieu. L'homme est fait à son image et ressemblance. Donc l'homme n'est pas matériel mais bien spirituel. » On a remarqué au passage cette contradiction : la matière est *irréelle* et *temporelle*. Si elle est irréelle, comment peut-elle être temporelle ? Le temps suppose de l'être, donc du réel. Dans le temps, il y a succession, déroulement, il y a un avant et un après. Il y a donc de l'être. Mais ne demandons pas de la logique ni même du bon sens à Marie Baker.

Elle aboutit à cette conclusion qui est pour ses adeptes une découverte extraordinaire, et qui forme l'article 14 de son Symbole de foi :

— « Le péché, la maladie, la mort ne sont que l'apparence réelle de choses non-réelles dans l'esprit humain. »

Et encore :

— « L'homme n'est pas matière, et il n'est pas composé de cervelle, de sang, d'os et d'autres membres matériels... L'homme est incapable de pécher, d'être malade, de mourir, parce que son essence vient de Dieu et n'a pas un seul élément originel qui ne vienne de Dieu ; par conséquent l'homme réel ne peut se séparer de la Sainteté. »

Tout le livre *Clé des Ecritures* est rempli d'affirmations de ce genre. Voici, par exemple, un passage du chap. I :

— « Tu dis qu'un furoncle fait mal, mais cela n'est pas possible, puisque la nature sans esprit ne peut faire mal. Le furoncle manifeste simplement ta croyance en la douleur avec l'inflammation et le gonflement, et tu appelles furoncle cette croyance. Mets mentalement dans ton patient une forte dose de vérité et elle guérira le furoncle. »

Tous les maux de la chair, c'est-à-dire qui sont dûs à la croyance charnelle, reposent sur un sens faux attribuant la vie à la matière en tant que séparée de l'esprit, et la « guérison chrétienne » s'obtient à mesure que les chrétiens apprennent à dominer le sens pécheur qui croit à la réalité de ce qui n'est pas, puisque cela ne vient pas de Dieu, à savoir la maladie et la mort. C'est, du reste, uniquement ainsi que Jésus a opéré des guérisons. Il ne voulait pas faire des miracles, mais répandre la technique de la guérison par un concept juste de « l'existence ».

Les partisans de la *Christian Science* interprètent toute l'Ecriture dans le sens qu'on vient de voir. Cela donne des résultats surprenants.

III. — *Les guérisons dans la Christian Science.* — Il reste à savoir si, avec une doctrine aussi extravagante, les « Scientistes chrétiens » obtiennent de véritables guérisons. Mais il est évident qu'il est très difficile de savoir si ces guérisons sont sérieuses. Pour les miracles de Lourdes, tout le monde sait que le Bureau des Constatations — et après lui l'autorité ecclésiastique — exige des attestations précises et détaillées de l'état des miraculés *avant la guérison.* Il faut qu'il y ait eu constatation authentique d'une *maladie à lésion,* à l'exclusion de toute maladie purement mentale ou nerveuse.

Or, chez les Scientistes chrétiens, toutes les maladies sont de cette seconde sorte. Toutes les maladies sont imaginaires et mentales, nullement physiques. Les Scientistes ne veulent donc pas qu'il y ait constatation d'une maladie avant la guérison. Ils soutiennent que la connaissance exacte de la maladie de la part du malade est plutôt un obstacle à la guérison. Quand la guérison ne se produit pas, c'est toujours la faute du malade et non de la *Christian Science.* Admettre la maladie comme possible c'est rendre la guérison moins probable, moins possible. Donc, pas de constatation médicale *avant la guérison.*

Il suit de là que, dans les compte rendus de guérisons obtenues par la *Christian Science,* il y a toujours une certaine indétermination de la maladie et comme une volonté de ne pas savoir ce qu'était cette maladie et en quoi elle consistait, puisqu'on sait qu'elle ne consistait que dans une illusion, dans une erreur.

On trouve donc dans les compte rendus de ces guérisons des formules dubitatives, comme les suivantes : « Je pensais avoir le mal de Bright ». « J'avais une soi-disant maladie spinale incurable ». « J'avais ce que la médecine appellerait probablement une tumeur fibroïde » — ou « une dyspepsie, une congestion du foie, etc. »

Sur ce premier point donc, il manque, selon les règles que nous pratiquons dans la critique des miracles soit à Lourdes, soit pour les béatifications et canonisations, un élément essentiel d'appréciation, un élément indispensable.

D'autre part, pour que nous prononcions le mot de miracle, il est exigé que la guérison ait été *instantanée* ou *quasi-instantanée,* c'est-à-dire manifestement produite en beaucoup moins de temps que la nature n'opère, même quand elle guérit.

Or, les *Scientistes chrétiens* n'attribuent la guérison qu'au fait de ne pas croire à la maladie, plus le patient met de temps à se persuader qu'il n'est pas malade, plus sa guérison demande de temps. Aussi, dans les procès - verbaux de guérisons de leur secte, les adeptes de la *Christian Science* emploient-ils des expressions vagues comme les suivantes : « En peu de jours », — « en peu de temps », — « peu à peu », — « lentement », — « en quelques semaines ». Cela n'a aucune importance, puisque le temps, pour eux, c'est de la matière, et la matière n'existe pas !

Pourtant, il serait inexact de dire que la *Christian Science* n'obtient aucun résultat. Il est permis d'admettre que certains malaises — beaucoup peut-être — gagnent à être traités « par le mépris ». Sous ce rapport, les Scientistes chrétiens n'ont rien inventé. Un proverbe hindou déclare depuis des siècles : « *N'y pas faire attention, cela guérit toutes les maladies* ». Je crois que si l'on faisait une étude attentive de la pratique des saints, du point de vue médical, on constaterait que la vertu d'abandon à la Providence, que l'acceptation calme et même joyeuse de toutes les incommodités et maladies, était pour eux le meilleur des remèdes. De nos jours on a mis en relief l'efficacité de la médecine « psychosomatique », c'est-à-dire de l'action souveraine du moral sur e physique. La foi qui « transporte des montagnes » peut aussi guérir des maladies et cette foi n'est pas nécessairement une foi surnaturelle. Elle a un succédané naturel, que l'on devrait plutôt appeler un « soubassement » naturel. Les Scientistes chrétiens font donc simplement jouer les forces psychiques et cela est possible à tout le monde, sans aucune adhésion aux théories absurdes que la *Christian Science,* doctrine panthéistique et fantaisiste, a essayé de mettre en circulation.

Nous avons déjà ici même, en parlant des guérisseurs, constaté que l'on ne fait pas assez souvent appel à la vertu curative de l'*optimisme,* de la *confiance,* de l'*abandon à Dieu.* Cela ne guérit pas toutes les maladies, comme le prétend la *Christian Science,* mais cela en guérit un nombre suffisant pour que les guérisseurs et les Scientistes ou antoinistes puissent réunir une clientèle importante et convaincue.

Tout ce que nous venons de dire doit, croyons-nous, s'appliquer aussi à cette secte des « Témoins du Christ » de Montfavet, près d'Avignon, dont les journaux ont, ces derniers temps, révélé l'existence et qui sont accusés de laisser mourir leurs adeptes faute de soins médicaux. C'est ainsi que le 6 avril 1954, un certain Louis Rance, d'Avallon, âgé de 63 ans, est décédé sans avoir reçu aucun soin médical, parce que son entourage lui avait conseillé de s'en tenir à l'enseignement du « Maître », un certain Georges Roux de Montfavet. Le responsable de la secte, nommé Jean Donte, venait régulièrement traiter le malade, en lui imposant les mains et en lui faisant boire de l'eau « traitée » de la même manière.

Plusieurs cas analogues, dont celui d'un enfant

que ses parents avaient refusé de traiter autrement, et qui est mort sans soins médicaux, ont été signalés par les journaux.

En dehors de renseignements précis, nous ne saurions dire si la *Christian Science* se rend coupable envers ses adhérents d'erreurs du même genre, mais tout ce que nous avons dit ne peut que confirmer ce jugement sévère de la *Catholic Encyclopedia* : « La *Christian Science* n'est ni chrétienne ni scientifique ».

Citons en terminant l'appréciation du P. Y. Congar, dans « *Catholicisme* », au mot *Christian Science* :

— « Certaines guérisons, qui ne compensent pas des échecs parfois tragiques et sur lesquels on garde le silence, attirent à la *Christian Science* des adhésions qui vont parfois jusqu'au fanatisme... On se défend à la *Christian Science*, de pratiquer la suggestion : en quoi on se suggestionne soi-même, attribuant à l'Esprit ce qui relève le plus généralement de la *Mind Cure* ou de la *Faith Cure*. »

Nos lecteurs comprendront que la *Mind Cure* et la *Faith Cure* ne sont autre chose que la *médecine psychosomatique*, ou cure par la foi, la confiance, l'optimisme, dont un représentant très connu fut, chez nous Emile Coué (1857-1926), dont toute la méthode consistait dans la répétition, à heure fixe, d'une phrase, toujours la même : « Tous les jours et à tous les points de vue, je vais de mieux en mieux ». Cette phrase était, disait-il, capable d'agir sur l'inconscient et de rétablir les fonctions dans leur état normal. Et si elle ne réussissait pas c'est qu'il n'y avait rien à faire !

L. CRISTIANI.

Les Supérieurs de collèges ont-ils le droit de lire la correspondance des élèves ?

Q. — Quelles sont actuellement les dispositions légales et la jurisprudence relatives au droit que donnent aux supérieurs et directeurs des maisons d'éducation les règlements de ces établissements en vue d'ouvrir et de lire la correspondance des sujets qui leur sont confiés ? Comment exercer ce droit ?

R. — I. Les textes sont clairs. Il suffit de citer les principaux.

Code civil, art. 38. — Le mineur est l'individu de l'un et de l'autre sexe qui n'a point encore l'âge de 21 ans accomplis.

Répertoire pratique Dalloz. V° « *Lettre missive* » n° 40. — Il est généralement admis que le père, en vertu de sa puissance paternelle, peut s'opposer à la correspondance que son fils mineur voudrait entretenir avec telle ou telle personne. Il peut prendre connaissance des lettres qui lui sont adressées, même sous pli recommandé, les retenir et même les supprimer.

N° 41. — Le père a, en cette matière, un pouvoir absolu et il ne peut être privé de son droit que s'il est déclaré déchu de la puissance paternelle (Loi du 24 juillet 1889).

N° 42. — Le pouvoir du père appartient également par délégation à l'instituteur ou au chef de la maison d'instruction à laquelle est confiée l'éducation de l'enfant.

N° 43. — Après la mort du père, le droit de surveiller la correspondance de l'enfant passe à la mère et, à défaut de celle-ci, au tuteur.

Supplément au Répertoire pratique. — « *Lettre missive* », n° 40.

[Paris, 9 juillet 1915]. — La puissance paternelle impose à celui qui l'exerce la responsabilité de surveiller la conduite de l'enfant et de diriger son éducation, ce qui lui donne le droit et lui fait même un devoir de prendre connaissance des lettres missives qu'il écrit ou qui lui sont adressées, de les intercepter, de les supprimer au besoin, et de s'opposer à toute communication avec des personnes non autorisées par justice, fussent-elles membres de la famille, s'il estime la mesure nécessaire dans l'intérêt bien compris de l'enfant.

[Rouen, 7 juin 1899]. — Le pouvoir du père fait tellement partie intégrante du droit de garde et d'éducation, que l'on admet généralement qu'il passe par délégation au maître de pension.

Si l'enfant est élevé dans un établissement scolaire, en y plaçant son enfant le père substitue le chef de l'établissement dans ses droits et devoirs relatifs à l'éducation du mineur.

Pareillement, lorsque la puissance paternelle n'a plus de représentants légaux, le tuteur à qui sont remises la garde de la personne et la gestion du patrimoine de l'enfant, exerce sur sa correspondance le même rôle de surveillance.

Ce pouvoir appartient à l'administration des hospices quant à la correspondance des enfants assistés.

Nouveau Répertoire pratique Dalloz 1948. — Verbo « *Lettre missive* », n° 12. — Le père en vertu de la puissance paternelle, ou la mère si elle l'exerce, ou encore le tuteur... peuvent prendre connaissance des lettres écrites par les enfants mineurs ou qui leur sont adressées, les retenir ou même les supprimer. Le pouvoir du père appartient également par délégation à l'instituteur ou au chef de la maison d'instruction à laquelle est confié l'enfant.

Ces dispositions légales et cette jurisprudence sont précises et constantes. Elles concernent *seulement les mineurs*. Elles donnent au père seul le *droit légal* sur la correspondance active ou passive de ses enfants et lui font même un *devoir* de la surveiller. Ce droit et ce devoir, à défaut du père, passent à la mère, ou au tuteur.

Par délégation, le chef de l'établissement scolaire dans lequel est placé un enfant est *ipso facto substitué* par le père *dans ses droits et devoirs relatifs à l'éducation du mineur*.

* *

Ce droit et ce devoir de l'éducateur demandent à être exercés avec tact, en tenant compte de la qualité des personnes à qui l'enfant écrit ou dont il reçoit les lettres, de l'âge du mineur, etc. C'est ainsi que dans certains établissements, il arrive qu'on laisse absolument sans surveillance la correspondance entre l'enfant ou le jeune homme et ses père et mère, parfois même ses frères et sœurs. Ailleurs on n'ouvre que très rarement ces lettres familiales, ou encore seulement quand on soupçonne qu'il y a quelque abus. Dans tous les cas, l'éducateur doit se regarder comme tenu à la plus prudente discrétion relativement à ce qu'il apprend ainsi et ne doit s'en servir que pour l'éducation personnelle de l'élève qui lui est confié. En le substituant à soi-même pendant le temps de la présence de son enfant au collège, le père ne perd pas son droit radical d'éducateur, il en confie seulement l'*exercice* à une maison et à une personne de son choix. Le directeur d'un établissement risquerait fort de manquer à cette discrétion s'il considérait le droit de regard sur la correspondance

e ses élèves comme un moyen normal de main-nir la discipline extérieure dans *sa maison*.

Tout ce qui précède ne concerne que les enfants mineurs. La loi et la jurisprudence reconnaissent citement mais certainement à l'individu *majeur* droit absolu sur sa correspondance personnelle. A ce droit, toutefois, la personne majeure peut renoncer, et la loi ne le lui interdit pas. C'est ainsi que, même majeurs, le religieux et la religieuse peuvent se placer sous le joug d'une Règle qui donne à leurs Supérieurs religieux — non pas par délégation du père, mais par le consentement de l'enfant majeur — le droit de prendre connaissance de leurs lettres au départ et à l'arrivée.

Le cas des séminaires est un peu plus délicat. Tant que les séminaristes sont mineurs, qu'ils soient au petit ou au grand séminaire, les supérieurs ont le droit et même le devoir de surveiller leur correspondance comme celle de tous les élèves mineurs. Même devenus majeurs et ayant à ce titre le droit *légal* devant la loi *civile* au secret de leur correspondance, ils n'en restent pas moins soumis jusqu'à leur sortie du Séminaire à une éducation spéciale en rapport avec leur devoir d'état actuel et futur. Ils aspirent à entrer dans une association : celle-ci se constitue et se recrute librement ; c'est le corps sacerdotal, ayant à sa tête un évêque et le pape. Cette société particulière a le droit de poser des conditions à leur admission définitive, conditions qui sont principalement morales et religieuses. Cela suppose une éducation spéciale et prolongée, portant avant tout sur la formation de l'âme aux vertus en rapport avec leur vocation. C'est en s'inspirant de ces vues que les règlements des Séminaires établis par l'autorité épiscopale, sans faire de distinction entre étudiants majeurs ou mineurs, donnent aux supérieurs mission de surveiller les correspondances. Il n'y a rien à objecter là contre, toute société ayant le droit de déterminer les conditions auxquelles doivent satisfaire les candidats qui postulent leur admission. Ces candidats eux-mêmes gardent leur entière liberté et peuvent, à leur gré, soit demander leur admission en remplissant les conditions exigées, soit y renoncer s'ils trouvent trop lourds les droits d'entrée et de séjour dans une société qui peut formuler de telles exigences.

Mais il est évident que dans les maisons religieuses et dans les séminaires, ce droit de regard ne doit être exercé qu'avec modération et discrétion. Avec *modération*, car il a des limites qu'imposent le droit naturel et le bon sens. Tout ce qui constitue un secret de conscience échappe, par sa nature même, à la compétence du supérieur comme tel. Ce point est sanctionné par les lois de l'Eglise qui interdisent à ceux qui exercent l'autorité dans un établissement, comme un séminaire, de recevoir les confidences sacramentelles de leurs sujets, sauf en de rares circonstances bien déterminées. De même les supérieurs religieux commettraient une faute s'ils se permettaient d'ouvrir ou de supprimer les lettres que leurs sujets écrivent à leurs supérieurs majeurs ou en reçoivent. Quand un religieux a été autorisé à correspondre avec un directeur de conscience, même si celui-ci n'est pas son confesseur, cette correspondance est également inviolable ; de même si le religieux, étant prêtre, doit répondre par lettre aux inquiétudes d'un pénitent. Ces règles tracées par l'Eglise interprétant la loi naturelle sont un exemple de l'esprit dont les supérieurs doivent être pénétrés pour discerner les limites qu'ils ne sauraient franchir sans manquer à la prudence naturelle et surnaturelle.

Ce droit de regard doit s'accompagner aussi, avons-nous dit, de la plus grande *discrétion* dans l'usage qu'on peut être tenté de faire de ce qu'on a appris par la lecture de ces lettres. Des secrets de famille, comme ceux de la conscience individuelle peuvent être connus ou devinés par celui qui lit une lettre. Il saura les discerner et devra les respecter. En cas de doute il optera pour le silence. Il apportera en ces matières une droiture absolue, et ne se permettra jamais, par exemple, de décacheter en secret une lettre qu'il aurait demandé à son inférieur de lui remettre fermée. Agir ainsi avec des mineurs serait compromettre gravement leur éducation ; avec des individus majeurs serait rendre impossible des rapports normaux entre inférieurs et supérieurs et porter la responsabilité des troubles graves qui en résulteraient pour la communauté.

Tous ces conseils généraux ne sauraient conduire à une conclusion ayant le caractère précis d'un barème mathématique. C'est le cas de se souvenir de la distinction de Pascal entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse ; ou mieux encore de redire avec saint Thomas que les décisions prudentielles ne sauraient être codifiées *a priori*, mais relèvent dans chaque cas de l'appréciation d'un homme droit, compétent et bien renseigné, qui, tenant compte de toutes les circonstances données et de tous les résultats prévisibles, opte pour le choix qui conduit le mieux à la fin qu'on se propose d'atteindre. Cette fin, dans un collège ou un internat, est une éducation humaine et surnaturelle complète à donner ; dans un séminaire, un prêtre à former ; dans une communauté religieuse, une âme à mettre et à maintenir sur le chemin le plus sûr de la perfection et de la sainteté. La surveillance de la correspondance est un des moyens aptes à procurer ce résultat ; moyen légitime, mais qui ne constitue nullement une fin en lui-même ; et c'est pourquoi son emploi doit toujours être conditionné par le but à atteindre et par toutes les circonstances qui en assurent ou qui risquent d'en empêcher le succès.

S. Thomas a-t-il enseigné l'Immaculée-Conception ?

Q. — Les textes de S. Thomas, affirmant nettement l'Immaculée Conception, contrairement à d'autres, sont-ils authentiques ? S. Thomas a-t-il formellement rétracté l'enseignement contraire ?

R. — Après avoir établi que S. Thomas, au terme comme au début de sa carrière littéraire, a enseigné : *Beata Virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata, antequam ex utero nasceretur*, le P. F.-X. Le Bachelet ajoute ce qui suit. En transcrivant son texte, nous aurons répondu à la question posée :

« Que penser des passages souvent invoqués en faveur de la pieuse croyance ? Il en est qui la contiennent réellement, ceux où la Vierge est formellement déclarée indemne du péché originel ;

par exemple, *In Epist. ad Gal.*, *III*, 16, lect. VI : « *Excipitur purissima et omni laude dignissima Virgo Maria* » ; cf. *In Epist. ad Rom.*, v, 3 ; de même, *Expositio de Ave Maria*, c. I, où Marie est dite toute pure, « *quia nec originale nec mortale nec veniale peccatum incurrit* ». Mais ce sont là des interpolations qui ne figurent pas dans les éditions critiques ; et même l'*Opusculum* VI (sur l'*Ave Maria*) tout entier serait apocryphe, à en croire le P. Mandonnet... D'autres textes excluent de la mère de Dieu tout péché, toute tache : *Expositio in orat. domin.*, petitio 5°, « *Plena gratia, in qua nullum peccatum fuit* » ; *In ps. XIV*, 2 ; « *In Christo et B. Virgine Maria nulla omnino macula fuit* » ; *In ps. XVIII*, 6 : « *Quæ nullam habuit obscuritatem peccati* ». Mais ces affirmations, prises dans le contexte, ne s'appliquent qu'aux péchés actuels. Un seul témoignage, bien authentique, semblerait dire davantage, car on y lit de Marie : « *Quæ a peccato originali et actuali immunis fuit* ». *In IV Sent.*, l. I, dist. XLIV, q. 1, a. 3, ad 3m. En réalité, ces paroles ne sont pas plus décisives que des paroles analogues, rencontrées chez Albert le Grand : il faudrait prouver que le docteur angélique avait alors en vue l'instant même de la conception, et non pas un autre moment, celui de la senctification première *in utero* ou, plus vraisemblablement, celui de la sanctification seconde et parfaite au jour de l'annonciation...

C'est à tort qu'à propos de ces passages comparés aux autres, on a parlé soit de rétractation implicite (Jean de Ségovie) ou d'inconsistance dans la doctrine (Mgr Malou), soit de falsifications textuelles s'étendant jusqu'à la question 27 de la IIIe partie de la *Somme théologique* (Pierre d'Alva, card. Sfondrate, card. Lambruschini et autres...). » (*D.T.C.*, art. *Immaculée Conception*, col. 1053-54).

Un pensionné doit-il prendre les soins nécessaires ?

Q. — Que penser d'un homme qui touche une pension d'invalidité pour maladie contractée à l'armée et, de plus, une indemnité de soins, mais qui ne se soigne pas assez, par besoin d'activité et aussi pour pouvoir continuer à toucher pension et indemnité à un taux plus élevé ?

Pèche-t-il contre la justice stricte et doit-il restituer à l'Etat, et dans quelle proportion ?

R. — « **Le dol ou fraude est une tromperie malicieuse faite dans l'intention de nuire ou de réaliser un gain... L'auteur du dol n'a pas le droit de conserver le bénéfice de sa tromperie, mais a l'obligation de le restituer.** » (Muller, *La Morale et la vie des affaires*, p. 39). C'est ainsi que celui qui aurait obtenu une pension en simulant une infirmité n'aurait aucun droit à cette pension.

Mais peut-on dire qu'il y a dol lorsqu'un pensionné ne se soigne pas assez, tant par besoin d'activité que pour pouvoir continuer à toucher pension et indemnité à un taux plus élevé ?

Il est certain qu'il y a invalidité réelle. La pension a été accordée comme compensation au dommage causé par une infirmité que des examens médicaux ont constatée. Des visites médicales fréquentes établissent que l'invalidité subsiste toujours et que la pension doit être maintenue à titre de compensation pour le dommage subi.

L'infirmité est réelle. Il n'y a aucune injustice à toucher la pension. Le pensionné est-il obligé de se soigner le mieux possible ? Il ne s'y est jamais engagé.

Et comment apprécier le « ne se soigne pas assez ? »

Il n'y a donc pas de faute contre la justice commutative. Il pourrait y avoir manquement à la charité envers soi-même et à la prudence. Chacun est tenu, en effet, de conserver sa santé, en prenant pour cela les moyens ordinaires, c'est-à-dire ceux qu'on ne peut délibérément supprimer sans vouloir inévitablement le suicide. Ce précepte est grave en soi. Il admet cependant légèreté de matière. Il est donc bien difficile d'affirmer que ce pensionné qui « ne se soigne pas assez » commet une imprudence grave.

LITURGIE

Messe d'enterrement un dimanche ou jour de fête

Q. — Quand peut-on dire une Messe d'enterrement ? Pourquoi cette question ? N'est-elle pas traitée dans tous les livres de liturgie ?

Voilà ! Le lundi de Pâques, un confrère a chanté une Messe d'enterrement, un autre l'a fait le mardi ; moi-même, j'ai hésité à le faire, et l'enterrement a eu lieu l'après-midi. Nos gens prétendent que la religion n'est pas la même partout, puisqu'on agit différemment. J'ai bien essayé d'exposer les règles liturgiques, mais je n'ai pas été compris. J'ai promis une réponse claire et mes excuses en cas de tort de ma part.

J'ai ouvert mes livres de liturgie, mais je n'y ai pas trouvé la réponse par oui ou par non...

1° Dans toutes les églises, les messes de *Requiem* sont interdites aux fêtes double de 1re classe de l'Eglise universelle, exception faite du lundi et du mardi de Pâques et de Pentecôte. Là, pas d'hésitation.

2° Mais là, où il n'y a qu'un seul prêtre ? — *L'Ordo* diocésain dit : « La Messe d'enterrement est interdite les Dimanches et jours de fêtes d'obligation, ainsi que les jours de S. Marc et des Rogations si l'on fait la procession. » Mais que faut-il entendre par ces fêtes d'obligation ? La manuel du R. P. Velghe dit (p. 47) : « Dans les églises paroissiales où l'on ne célèbre qu'une seule messe, *on ne peut non plus, même le corps présent*, célébrer la messe de *Requiem* le dimanche, les jours de fête de précepte et *tout autre jour où il faut dire la messe pro populo.* »

En d'autres termes, là où il n'y a qu'un seul prêtre, la messe d'enterrement est-elle empêchée tous ces jours mentionnés : dimanches, fête de précepte, et fêtes de précepte même supprimées ?

Le cas se présente plus souvent qu'on ne le pense : 21 décembre, fête de S. Thomas, j'ai vu les deux cas se produire, l'un n'a pas voulu dire la messe d'enterrement en vertu de la règle citée plus haut... un autre l'a fait, sans se poser toutes ces questions.

Lequel a eu raison ?

R. — **Plusieurs facteurs contribuent à interdire à certains jours la messe des funérailles : ils sont résumés dans le n° 8 du ch. I du titre VII du rituel. Ce sont :**

1° l'obligation d'assurer la messe conventuelle (ce cas ne vous intéresse pas, et nous le signalons simplement pour mémoire) ou la messe *paroissiale*, appelée en droit canonique messe *pro populo* ;

2° la célébration des *offices divins*, c'est-à-dire les messes *habituelles* des dimanches et jours de fête — l'exposition solennelle du Saint-Sacrement — les fonctions dont la messe est la conclusion obligatoire, telles la bénédiction des cierges le 2

février, des cendres, des rameaux, de l'eau baptismale la veille de Pentecôte, ou encore la procession des litanies majeures et mineures (cf. *Addit. in rub. Miss.*, tit. III, n° 12) ;

3° la solennité du jour. Il faut entendre par là les fêtes doubles de première classe *primaires* dans l'Eglise universelle (sauf les lundi et mardi de Pâques et de Pentcôte), celle du patron principal du lieu, du titulaire de l'église et, si elle est consacrée, de l'anniversaire de sa dédicace. A remarquer que, si la solennité extérieure de ces fêtes est renvoyée à un dimanche, la messe des funérailles est permise au jour d'incidence et interdite le dimanche de la solennité (cf. *Addit.*, tit. III, n° 4). A remarquer aussi que la fête du Précieux Sang, double de première classe, mais *secondaire* dans l'Eglise universelle, et les doubles de première classe primaires qui ne figurent qu'au calendrier diocésain n'interdisent pas la messe des funérailles.

Cela fait bien des jours, direz-vous. Nous allons voir qu'on peut en réduire singulièrement la liste.

Prenons d'abord le premier chef d'interdiction, la messe paroissiale que tout curé et vicaire économe est tenu de dire aux jours que vous avez énumérés (avec quelques omissions) en trois paragraphes. Manifestement, c'est *l'intention* à laquelle la messe doit être appliquée (*pro populo*) qui interdit la messe de *Requiem*. Mais dans les diocèses, et ils sont très nombreux en France, où un indult autorise de percevoir un honoraire en faveur d'une œuvre nettement spécifiée, la messe d'enterrement n'est plus empêchée (de ce seul chef, soulignons-le).

Supposons qu'un tel indult n'existe pas. Il reste encore une ressource : demander à l'Ordinaire le renvoi de la messe *pro populo* à un autre jour (conformément au canon 466, § 3), la « justa causa » étant manifeste (cette autorisation peut d'ailleurs être donnée par avance en termes généraux, et figurer dans une ordonnance épiscopale ou les statuts synodaux).

Pratiquement donc, la question de l'interdiction de la messe des funérailles du seul chef de l'obligation de célébrer *pro populo* ne se pose pas en semaine.

Un mot concernant l'attitude des deux confrères dont l'un célèbre, l'autre refuse une messe d'enterrement le 21 décembre. Tous deux peuvent avoir raison, le premier en s'appuyant sur les motifs que nous venons de donner, le second parce que S. Thomas est titulaire de son église, et qu'il ne peut en renvoyer la solennité au dimanche suivant, tombant cette année-là le jour de Noël.

Passons maintenant au deuxième chef : la célébration des offices divins. Ici, sérions les réponses.

Il est clair que la messe de *Requiem* des funérailles ne saurait remplacer la ou les messes habituelles du dimanhe. Elle ne peut venir qu'en surnombre.

Il n'est pas permis non plus de la dire devant le Saint-Sacrement exposé. Mais l'interdiction cesse avec l'exposition : donc, aucune difficulté.

Certaines fonctions, que nous avons énumérées, doivent obligatoirement être suivies de la messe correspondante. Là où il n'y a qu'un prêtre, que faire quand il survient un enterrement ? Si on ne peut commodément on supprime la fonction (v. g. quand elle est peu suivie par le peuple ; il est toujours facile de se procurer de l'eau baptismale auprès d'un confrère voisin...). Certains diocèses ont un indult autorisant, ces jours-là, le *binage*, précisément pour permettre et l'accomplissement de la fonction et la célébration de la messe des funérailles. N'y a-t-il rien de semblable chez vous ?

Enfin, venons-en au troisième chef : la solennité du jour. Nous avons énuméré les fêtes qui sont désignées sous ce terme. La liste peut paraître longue. Mais si l'on tient compte d'une part qu'il ne viendra jamais à la pensée d'un prêtre de célébrer et d'une famille de demander une messe d'enterrement un jour de « grande fête » (Noël, Pâques, Ascension, Pentecôte, Trinité, Christ-Roi, Assomption, Toussaint), *a fortiori* pendant le triduum sacré, et d'autre part que lorsqu'on renvoie, conformément aux rubriques et aux décrets, la solennité au dimanche, la messe des funérailles n'est plus interdite le jour d'incidence de la fête, il reste *au maximum* 4 ou 5 jours en semaine, au cours de l'année, où on ne peut dire la messe des funérailles (Imaculée Conception, Annonciation, S. Josept, S. Michel, et quelquefois le patron ou titulaire, dans des circonstances tout à fait spéciales comme, v. g., le cas de S. Thomas, dont nous avons parlé). Et là où, par indult, la solennité de l'une ou l'autre de ces fêtes est renvoyée au dimanche, l'interdiction est reportée à ce dimanche !

Vous avez maintenant, nous l'espérons, les éléments qui vous permettront de conclure. Certes, un haussement d'épaules n'est pas une réponse, et vous avez eu raison de nous interroger. L'obéissance aux lois de l'Eglise est un devoir pour tous, prêtres et fidèles. Et ceux-ci sont quelquefois étonnés, pour ne pas dire plus, en constatant les divergences dont font preuve les premiers dans la solution de cas identiques. Incapables très souvent de distinguer entre les points doctrinaux et les points disciplinaires, ils en viennent à accuser les prêtres de « changer la religion » à leur guise. Et ceci est très grave. *Errare humanum est :* nous en faisons tous l'expérience. Il faut alors se corriger. Mais combien ne prennent pas cette peine, et continuent à errer, sous prétexte qu'ils se sont formé — ou peut-être déformé — la conscience.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

MYTHES GRECS ET MYSTERES CHRETIENS [1]

Le titre dit mal le contenu du livre et l'*Introduction* n'y remédie pas. Pour se rendre compte de ce que l'auteur a voulu nous faire comprendre, le mieux est encore de commencer par la seconde partie de l'ouvrage. Elle a pour titre la *Guérison des âmes* et traite de *Moly*, la plante d'Hermès qui guérit l'âme et de la Mandragore, l'éternelle racine humaine.

I. — Qu'est-ce donc que ce « *moly* » ?

1. Dans les vers immortels que tout enfant grec savait par cœur, Homère s'exprime ainsi :

[1] Hugo Rahner, S. J. *Mythes grecs et Mystères chrétiens*. Trad. Henri Voirin. In-8 de 299 p. Paris, Payot, 1954.

« Ayant ainsi parlé, le dieu aux rayons clairs, (Hermès) tirait du sol une herbe qu'avant de me donner, il m'apprit à connaître : la racine en est noire, et la fleur, blanc de lait ; « *molu* » disent les dieux. Ce n'est pas sans effort que les mortels l'arrachent ; mais les dieux peuvent tout... Puis Hermès, regagnant les sommets de l'Olympe, disparut dans les bois. » (*Odyss.* x, 302-306. Trad. V. Bérard).

Quelle est au juste cette plante, nous en savons peu de chose ! * Le R. P. y verrait, d'après les Anciens, une sorte d'oignon. D'autres la rapprochent d'une plante sémitique, le *malouh* qui croît dans les sables. Peu importe ! Nous avons là un mot qui n'est pas grec, « μωλυ ». Le poète nous dit qu'il n'appartient pas à la langue des hommes, traduisez, à la langue achéenne, mais à la langue des dieux. A en croire Dioscoride [2] qui était Cilicien de naissance, nous aurions affaire, en l'espèce, à un vieux mot cappadocien, désignant une plante de montagne aux racines noires et aux floraisons blanches. Fr. Cumont, et tout porte à croire qu'il a raison, la rapproche du *haoma* des Zoroastriens, par conséquent de la plante à *soma* des Indo-Aryens et il en apporte les preuves. Nous aurions donc là un végétal essentiellement sacerdotal et rituel, substitut en Cappadoce de la plante qui donne la liqueur de vie, le *soma - haoma* [3]. N'oublions pas d'ailleurs que dans les temps anciens la Cappadoce a toujours passé pour l'un des foyers de la magie et du mithriacisme.

Les auteurs grecs ne s'y sont pas trompés et ils en ont fait une fleur essentiellement magique [4].

Hermès, celui qui sait, qui transmet aux hommes la sagesse secrète, « le maître de tous les magiciens », mais aussi le messager des dieux pour les mortels, remet au voyageur Ulysse « la bonne médecine ». Elle seule peut s'opposer aux enchantements de Circé ; elle sera pour les médicastres l'antidote contre toutes les maladies graves et les dangers possibles.

2. — Comment les chrétiens ont-ils pu en faire la fleur qui guérit les âmes ?

Il convient tout d'abord de souligner avec force que ces chrétiens grecs sont essentiellement des Hellènes, parlant le grec, élevés à la grecque, que saint Basile et saint Grégoire de Nazianze avaient fréquenté l'Université d'Athènes, que leurs façons de parler, leurs idées, leurs moyens d'expression sont empruntés à la vie grecque de tous les jours, à une culture qui a plus d'un millénaire. Si le mystagogue baise l'autel et si le prêtre chrétien en fait autant, si tous les deux passent du pied droit le seuil du sanctuaire, si dans les Mystères et dans le rituel baptismal de l'ancien Christianisme on tend au catéchumène le lait et le miel, nous n'avons pas là des influences dues aux mystères qui s'exerceraient sur le Christianisme, mais simplement des pratiques, des gestes, des paroles de la vie quotidienne et qui deviennent des symboles en s'appliquant à des matières totalement différentes. Le geste, le proverbe, le mot, se voient dépouillés de leur sens païen, l'esprit chrétien s'en sert, mais il lui donne une signification nouvelle, il en tire une leçon d'ascétisme ou de mysticisme, qui correspond à sa croyance.

Les néoplatoniciens avaient fait de la plante « *moly* » un remède, le symbole du savoir divin qui, venant d'en haut nous libère de nous-mêmes. Avec beaucoup d'autres, Clément d'Alexandrie va donner aux mythes homériques une signification toute nouvelle : le chrétien se tient entre Dieu et le démon (Hermès et Circé), entre le Ciel et l'Enfer. Planté dans le domaine terrestre avec sa nature corporelle (Ulysse), il est soumis à la puissance du Seigneur de ce monde (la magie de Circé) et il doit constamment s'arracher à l'obscurité (la racine noire) par une pénible ascèse (ce n'est pas sans effort que les mortels l'arrachent), de façon à prendre son essor vers la lumière (la fleur blanche). C'est un herboriste supra-naturel qui arrachera la racine (les dieux peuvent tout). Dans le Logos (Hermès) devenu Homme (le Christ), dans sa personne et dans son message évangélique réside le pharmakon de la vie éternelle.

Un vieux pédagogue anglais Roger Asham (1570) répétait la leçon quand il disait à ses élèves : « L'homme ne guérit jamais que par quelque chose qui est plus grand que lui, qui vient à sa rencontre, en partant « d'en haut » ainsi qu'Hermès avec sa fleur qui guérit les âmes.

« Ce n'est pas sans effort que les mortels l'arrachent ; mais les dieux peuvent tout. »

II. — C'est une leçon spirituelle semblable que les écrivains grecs des premiers siècles vont tirer de la Mandragore *.

* Le *Moly*. — Le nom de *moly*, τό μῶλυ, n'est pas grec d'origine ; il est emprunté à une langue d'Asie Mineure (Cappadoce, Galatie, Pont) ; il en est résulté d'une part que le mot de Tacite, *omne ignotum pro magnifico est*, s'applique parfaitement à son cas ; de l'autre qu'il a toujours gardé dans ses applications quelque chose de flottant. son origine étrangère en a fait, dans l'*Odyssée* (x, 305), une plante fabuleuse, connue seulement des dieux et puissante contre les maléfices. Mais les traits que lui prêtait Homère, « racine noire, fleurs blanc de lait », ont permis aux esprits positifs de croire retrouver la plante de l'épopée dans des espèces à caractères définis.

Pour Théophraste (*Histoire des Plantes*, IX, xv, 7) et pour Dioscoride (III, 54 ; éd. Wellmann, 1916, III, 47), le *moly* est un Ail à fleurs blanches, dont Linné a fait son *Allium magicum* L., impossible à retrouver tel quel dans la nature, mais que l'on identifie habituellement avec les *A. nigrum* L. et *A. multibulbosum* Jacq. de la région méditerranéenne.

En même temps survivait en Cappadoce et en Galatie, le nom de *moly* pour une plante très différente, le *Peganum Harmala* L., sous-arbrisseau à fleurs blanches et à odeur de Rue, que l'on nommait aussi Rue sauvage et qui se rencontre depuis les BalKans jusqu'au Tibet. De la famille des Zygophyllacées, voisine de celle de la Rue, c'est une espèce assez décorative qui s'est naturalisée chez nous à Ferney.

Enfin, d'après Pline l'Ancien (XXI, 180), certains médecins de son temps nommaient *moly*, sans doute en raison de ses effets narcotiques, une solanacée méridionale, le *Withania somnifera* Dun. P. F.

[2] Ed. C. Gottlob Kühn, 1829-1830, t. I, p. 394-395.

[3] F. Cumont, *Textes et Monuments relatifs aux Mystères de Mithra*, I, p. 24, 33, 147.

[4] *Anthologie Palatine*, xv, 12. « Disparais, sombre caverne de Circé. Pour moi, né du Ciel, ce serait une honte de me nourir de tes glands, comme un animal ! Non, je prie Dieu de me donner la fleur qui guérit les âmes, « Moly », la bonne médecine contre toutes les mauvaises pensées. »

* La *Mandragore*. — Sur la Mandragore, aucune des incertitudes, qui flottent autour du « *moly* », mais beaucoup plus encore de superstitions. Solanacée méridionale sans tige, à grandes feuilles et à grosse racine charnue, souvent fourchue, elle a toujours paru, surtout aux Orientaux, particulièrement efficace en magie et en sorcellerie. La plus ancienne mention de la Mandragore est celle

1. — **La Genèse parle (xxx, 14-16) [5] des fruits de « mandragores ». Le terme hébreu est formé de la même racine que le mot « amour » (dûdâ'îm) et entr'autres vertus les anciens lui attribuaient des qualités aphrodisiaques. (Cant. vii, 14) et narcotiques. Mais parce que la racine de la plante ressemble d'une façon extraordinaire à n corps humain velu, avec ses deux jambes, les Anciens y ont vu l'herbe magique par excellence. Ovide (*Métamorphoses* vii, 192-198), Pline (*Hist. Plant.* ix, 8) ont décrit les précautions que le magicien doit prendre avant de procéder à l'extraction de l'herbe redoutable. N'est-elle pas plus particulièrement consacrée à Hécate, la sinistre maîtresse de tous les fantômes du monde souterrain et de la folie amoureuse ? Les Arabes l'appellent encore la plante du grand Salomon, parce que pour eux Salomon est le maître des magiciens, et dans son *Formulaire de Haute Magie*, P.-V. Piobb, la cite encore parmi les plantes dont l'emploi s'impose dans les cérémonies magiques [6].**

2. — Comment, dans la symbolique chrétienne, la Mandragore a-t-elle pu devenir la plante qui guérit les âmes ? Aussi longtemps que la racine est enfoncée dans la sombre terre, elle demeure soumise à Hécate, mais dès que le botaniste qui en a la science, a pu s'emparer d'elle et qu'il l'a libérée de ses liens, alors aussitôt elle apporte le salut, protège des démons et dans la main d'un savant médecin, l'ancien poison devient un remède de quiétude.

La pensée chrétienne a traduit le symbole : la sombre racine de l'espèce humaine devient salutaire parce que l'herboriste éternel, Dieu, s'en est emparé, il l'a libérée des liens qui la maintenaient sous la puissance démoniaque. La racine empoisonnée était semblable à un corps d'homme, mais sans tête. Elle sera désormais couronnée par le Christ qui est la tête de tous les fidèles.

Nombreuses sont les interprétations chrétiennes. Ses fruits symboliseront l'amour divin, la fécondité chrétienne, le repos dans le Christ. Dans le songe de Gérontius, Newman en une langue imagée rappellera tout ce symbolisme : « O Homme, étrange mélange de limon et de lumière céleste, vulgaire et cependant plein de majesté : un parfum de fleur qui monte de la pourriture de racines ! »

III. — Quand le lecteur aura donc une fois compris le processus qui partant d'un fait mythologique, aboutit au mystère chrétien, et en tire une leçon d'ascèse ou de mystique, il ne s'étonnera plus de rien et l'ouvrage de R. lui deviendra compréhensible. Le devin Tirésias était aveugle. Clément d'Alexandrie lui demandera dans son *Protreptique* de s'appuyer sur la croix, le Christ alors lui rendra la lumière : ce n'est qu'un exemple entre beaucoup d'autres. Saint Paul avait déjà montré comment (Rom. vi, 3-4) le baptême nous fait participer à la vie divine du Christ mort et ressuscité. Les Pères de l'Eglise grecque parleront des rites d'ablution dans les mystères antiques. Qu'on veuille bien ne pas y voir une prétendue hellénisation du sacrement de baptême, ce sera toujours, si l'on va au fond des choses, le simple signe de l'eau et de la parole (Eph. v, 26), mais qui puise sa force créatrice de vie dans la crucifixion du Christ et sa résurrection. Qu'on ne s'étonne plus dès lors de voir le Christ comparé à Hélios, l'Eglise à Séléné, car la lumière de la lune est douce et riche de grâces, disait Empédocle. Pour reprendre le mot d'Eusèbe, tous ces souvenirs de l'antique mythologie grecque, ce rappel d'une religion, à cette date encore vivante, et dont les gens comprenaient les moindres détails, tout cela n'est en fait qu'une « préparation évangélique ».

Nous en avons assez dit pour faire comprendre l'intérêt du bel ouvrage de R. Sans doute un esprit cartésien aurait du mal à y retrouver la belle ordonnance qui le ravirait ; mais il nous fait toucher du doigt la transformation chrétienne du peuple hellène. Ce peuple vit dans un temps encore tout pénétré de la mythologie grecque, les temples sont debout, la langue est imprégnée de la religiosité grecque : qu'on se rappelle Maxime de Tyr, Hermès Trismégiste et le Néo-platonisme ! Mais il est en train de se faire une mentalité chrétienne et ses évêques, des Hellènes authentiques, n'emploieront ce qui subsiste de l'héritage hellénique que pour l'incorporer au mystère chrétien et en faire l'occasion d'une montée vers le Christ. C'est ce qu'avait déjà essayé de faire Clément d'Alexandrie dans le Protreptique, quand il déclare à son disciple : « Viens, je vais te montrer le Logos et les mystères du Logos ; je vais te les expliquer en *images qui te sont familières* » (xii, 119, 1).

A. Vincent.

de la *Genèse* (xxx, 14-16), car rien ne prouve que l' « herbe d'enfantement » des Babyloniens, dans le mythe d'Etana, la représente. Son nom hébreu *doudaï* signifie « pomme d'amour » et on lui attribuait des propriétés aphrodisiaques. Quand Rachel rachète de Léa les mandragores de son fils, et quand la Sulamite du *Cantique* (vii, 14) évoque le parfum des mandragores, elles ne sont pas sans être influncées par ces antiques croyances.

La mandragore figure souvent dans les textes anciens (Hippocrate, Platon, Théophraste, Dioscoride, etc.) à titre d'anesthésique, d'hypnotique, d'amulette, etc. On prétendait retrouver dans la racine la forme du corps humain, d'où les noms d'*homunculus*, de *semi-homo*, et ceux d' « Herbe aux magiciens », « Main de gloire », etc., que continuait à lui donner le Moyen âge.

Il faut ajouter que Théophraste (*Hist. des Pl.*, VI, ii, 9) donnait également le nom de *mandragore* à la Belladone, devenue aujourd'hui rarissime en Grèce.

P. F.

[5] « Etant sorti au temps de la moisson des blés, Ruben trouva dans les champs des pommes d'amour (litt. des fruits de mandragores) qu'il apporta à sa mère Léa. Rachel dit à Léa : « Donne-moi s'il te plaît des pommes d'amour de ton fils », mais Léa lui répondit : « N'est-ce donc pas assez que tu m'aies pris mon mari pour que tu me prennes aussi les pommes d'amour de mon fils ? » Rachel reprit : « Eh bien, qu'il couche avec toi cette nuit en échange des pommes d'amour de ton fils ! » Lorsque Jacob revint des champs le soir, Léa sortit à sa rencontre et lui dit : « Il faut que tu viennes vers moi, car je t'ai pris à gages pour les pommes d'amour de mon fils », et il coucha avec elle cette nuit-là. » (*Genèse*, Trad. de Vaux ; Bible de Jérusalem).

[6] *Formulaire de Haute Magie*, nouvelle édition. Paris, Dangles, 1937, p. 204 et 206. — En Extrême-Orient, et spécialement en Mandchourie, une plante dont la racine est de forme analogue à celle de la mandragore (mais n'appartenant pas à la même famille) se voit attribuer, de nos jours encore, une puissance magique et une vertu thérapeutique. Cette plante se nomme le « gin-seng ». Comme elle est très rare à l'état sauvage et très recherchée, elle est vendue à des prix fabuleux, et mille légendes courent sur son compte. Voir. par ex. N. Baïkov, *Mes chasses dans la Taïga de Mandchourie*, p. 81-88. Paris, Payot, 1938.

« Ayant ainsi parlé, le dieu aux rayons clairs, (Hermès) tirait du sol une herbe qu'avant de me donner, il m'apprit à connaître : la racine en est noire, et la fleur, blanc de lait ; « *molu* » disent les dieux. Ce n'est pas sans effort que les mortels l'arrachent ; mais les dieux peuvent tout... Puis Hermès, regagnant les sommets de l'Olympe, disparut dans les bois. » (*Odyss.* x, 302-306. Trad. V. Bérard).

Quelle est au juste cette plante, nous en savons peu de chose ! * Le R. P. y verrait, d'après les Anciens, une sorte d'oignon. D'autres la rapprochent d'une plante sémitique, le *malouh* qui croît dans les sables. Peu importe ! Nous avons là un mot qui n'est pas grec, « μῶλυ ». Le poète nous dit qu'il n'appartient pas à la langue des hommes, traduisez, à la langue achéenne, mais à la langue des dieux. A en croire Dioscoride [2] qui était Cilicien de naissance, nous aurions affaire, en l'espèce, à un vieux mot cappadocien, désignant une plante de montagne aux racines noires et aux floraisons blanches. Fr. Cumont, et tout porte à croire qu'il a raison, la rapproche du *haoma* des Zoroastriens, par conséquent de la plante à *soma* des Indo-Aryens et il en apporte les preuves. Nous aurions donc là un végétal essentiellement sacerdotal et rituel, substitut en Cappadoce de la plante qui donne la liqueur de vie, le *soma - haoma* [3]. N'oublions pas d'ailleurs que dans les temps anciens la Cappadoce a toujours passé pour l'un des foyers de la magie et du mithriacisme.

Les auteurs grecs ne s'y sont pas trompés et ils en ont fait une fleur essentiellement magique [4].

Hermès, celui qui sait, qui transmet aux hommes la sagesse secrète, « le maître de tous les magiciens », mais aussi le messager des dieux pour les mortels, remet au voyageur Ulysse « la bonne médecine ». Elle seule peut s'opposer aux enchantements de Circé ; elle sera pour les médicastres l'antidote contre toutes les maladies graves et les dangers possibles.

2. — Comment les chrétiens ont-ils pu en faire la fleur qui guérit les âmes ?

Il convient tout d'abord de souligner avec force que ces chrétiens grecs sont essentiellement des Hellènes, parlant le grec, élevés à la grecque, que saint Basile et saint Grégoire de Nazianze avaient fréquenté l'Université d'Athènes, que leurs façons de parler, leurs idées, leurs moyens d'expression sont empruntés à la vie grecque de tous les jours, à une culture qui a plus d'un millénaire. Si le mystagogue baise l'autel et si le prêtre chrétien en fait autant, si tous les deux passent du pied droit le seuil du sanctuaire, si dans les Mystères et dans le rituel baptismal de l'ancien Christianisme on tend au catéchumène le lait et le miel, nous n'avons pas là des influences dues aux mystères qui s'exerceraient sur le Christianisme, mais simplement des pratiques, des gestes, des paroles de la vie quotidienne et qui deviennent des symboles en s'appliquant à des matières totalement différentes. Le geste, le proverbe, le mot, se voient dépouillés de leur sens païen, l'esprit chrétien s'en sert, mais il lui donne une signification nouvelle, il en tire une leçon d'ascétisme ou de mysticisme, qui correspond à sa croyance.

Les néoplatoniciens avaient fait de la plante « *moly* » un remède, le symbole du savoir divin qui, venant d'en haut nous libère de nous-mêmes. Avec beaucoup d'autres, Clément d'Alexandrie va donner aux mythes homériques une signification toute nouvelle : le chrétien se tient entre Dieu et le démon (Hermès et Circé), entre le Ciel et l'Enfer. Planté dans le domaine terrestre avec sa nature corporelle (Ulysse), il est soumis à la puissance du Seigneur de ce monde (la magie de Circé) et il doit constamment s'arracher à l'obscurité (la racine noire) par une pénible ascèse (ce n'est pas sans effort que les mortels l'arrachent), de façon à prendre son essor vers la lumière (la fleur blanche). C'est un herboriste supra-naturel qui arrachera la racine (les dieux peuvent tout). Dans le Logos (Hermès) devenu Homme (le Christ), dans sa personne et dans son message évangélique réside le pharmakon de la vie éternelle.

Un vieux pédagogue anglais Roger Asham (1570) répétait la leçon quand il disait à ses élèves : « L'homme ne guérit jamais que par quelque chose qui est plus grand que lui, qui vient à sa rencontre, en partant « d'en haut » ainsi qu'Hermès avec sa fleur qui guérit les âmes.

« Ce n'est pas sans effort que les mortels l'arrachent ; mais les dieux peuvent tout. »

II. — C'est une leçon spirituelle semblable que les écrivains grecs des premiers siècles vont tirer de la Mandragore *.

* Le *Moly*. — Le nom de *moly*, τὸ μῶλυ, n'est pas grec d'origine ; il est emprunté à une langue d'Asie Mineure (Cappadoce, Galatie, Pont) ; il en est résulté d'une part que le mot de Tacite, *omne ignotum pro magnifico est*, s'applique parfaitement à son cas ; de l'autre qu'il a toujours gardé dans ses applications quelque chose de flottant. son origine étrangère en a fait, dans l'*Odyssée* (x, 305), une plante fabuleuse, connue seulement des dieux et puissante contre les maléfices. Mais les traits que lui prêtait Homère, « racine noire, fleurs blanc de lait », ont permis aux esprits positifs de croire retrouver la plante de l'épopée dans des espèces à caractères définis.

Pour Théophraste (*Histoire des Plantes*, IX, xv, 7) et pour Dioscoride (iii, 54 ; éd. Wellmann, 1916, iii, 47), le *moly* est un Ail à fleurs blanches, dont Linné à fait son *Allium magicum* L., impossible à retrouver tel quel dans la nature, mais que l'on identifie habituellement avec les *A. nigrum* L. et *A. multibulbosum* Jacq. de la région méditerranéenne.

En même temps survivait en Cappadoce et en Galatie, le nom de *moly* pour une plante très différente, le *Peganum Harmala* L., sous-arbrisseau à fleurs blanches et à odeur de Rue, que l'on nommait aussi Rue sauvage et qui se rencontre depuis les BalKans jusqu'au Tibet. De la famille des Zygophyllacées, voisine de celle de la Rue, c'est une espèce assez décorative qui s'est naturalisée chez nous à Ferney.

Enfin, d'après Pline l'Ancien (xxi, 180), certains médecins de son temps nommaient *moly*, sans doute en raison de ses effets narcotiques, une solanacée méridionale, le *Withania somnifera* Dun. P. F.

[2] Ed. C. Gottlob Kühn, 1829-1830, t. i, p. 394-395.

[3] F. Cumont, *Textes et Monuments relatifs aux Mystères de Mithra*, i, p. 24, 33, 147.

[4] *Anthologie Palatine*, xv, 12. « Disparais, sombre caverne de Circé. Pour moi, né du Ciel, ce serait une honte de me nourir de tes glands, comme un animal ! Non, je prie Dieu de me donner la fleur qui guérit les âmes, « Moly », la bonne médecine contre toutes les mauvaises pensées. »

* La *Mandragore*. — Sur la Mandragore, aucune des incertitudes, qui flottent autour du « *moly* », mais beaucoup plus encore de superstitions. Solanacée méridionale sans tige, à grandes feuilles et à grosse racine charnue, souvent fourchue, elle a toujours paru, surtout aux Orientaux, particulièrement efficace en magie et en sorcellerie. La plus ancienne mention de la Mandragore est celle

1. — La Genèse parle (xxx, 14-16) [5] des fruits de « mandragores ». Le terme hébreu est formé de la même racine que le mot « amour » (dûdâ'îm) et entr'autres vertus les anciens lui attribuaient des qualités aphrodisiaques. (Cant. vii, 14) et narcotiques. Mais parce que la racine de la plante ressemble d'une façon extraordinaire à n corps humain velu, avec ses deux jambes, les Anciens y ont vu l'herbe magique par excellence. Ovide (*Métamorphoses* vii, 192-198), Pline (*Hist. Plant.* ix, 8) ont décrit les précautions que le magicien doit prendre avant de procéder à l'extraction de l'herbe redoutable. N'est-elle pas plus particulièrement consacrée à Hécate, la sinistre maîtresse de tous les fantômes du monde souterrain et de la folie amoureuse ? Les Arabes l'appellent encore la plante du grand Salomon, parce que pour eux Salomon est le maître des magiciens, et dans son *Formulaire de Haute Magie*, P.-V. Piobb, la cite encore parmi les plantes dont l'emploi s'impose dans les cérémonies magiques [6].

2. — Comment, dans la symbolique chrétienne, la Mandragore a-t-elle pu devenir la plante qui guérit les âmes ? Aussi longtemps que la racine est enfoncée dans la sombre terre, elle demeure soumise à Hécate, mais dès que le botaniste qui en a la science, a pu s'emparer d'elle et qu'il l'a libérée de ses liens, alors aussitôt elle apporte le salut, protège des démons et dans la main d'un savant médecin, l'ancien poison devient un remède de quiétude.

La pensée chrétienne a traduit le symbole : la sombre racine de l'espèce humaine devient salutaire parce que l'herboriste éternel, Dieu, s'en est emparé, il l'a libérée des liens qui la maintenaient sous la puissance démoniaque. La racine empoisonnée était semblable à un corps d'homme, mais sans tête. Elle sera désormais couronnée par le Christ qui est la tête de tous les fidèles.

Nombreuses sont les interprétations chrétiennes. Ses fruits symboliseront l'amour divin, la fécondité chrétienne, le repos dans le Christ. Dans le songe de Gérontius, Newman en une langue imagée rappellera tout ce symbolisme : « O Homme, étrange mélange de limon et de lumière céleste, vulgaire et cependant plein de majesté : un parfum de fleur qui monte de la pourriture de racines ! »

III. — Quand le lecteur aura donc une fois compris le processus qui partant d'un fait mythologique, aboutit au mystère chrétien, et en tire une leçon d'ascèse ou de mystique, il ne s'étonnera plus de rien et l'ouvrage de R. lui deviendra compréhensible. Le devin Tirésias était aveugle. Clément d'Alexandrie lui demandera dans son *Protreptique* de s'appuyer sur la croix, le Christ alors lui rendra la lumière : ce n'est qu'un exemple entre beaucoup d'autres. Saint Paul avait déjà montré comment (Rom. vi, 3-4) le baptême nous fait participer à la vie divine du Christ mort et ressuscité. Les Pères de l'Eglise grecque parleront des rites d'ablution dans les mystères antiques. Qu'on veuille bien ne pas y voir une prétendue hellénisation du sacrement de baptême, ce sera toujours, si l'on va au fond des choses, le simple signe de l'eau et de la parole (Eph. v, 26), mais qui puise sa force créatrice de vie dans la crucifixion du Christ et sa résurrection. Qu'on ne s'étonne plus dès lors de voir le Christ comparé à Hélios, l'Eglise à Séléné, car la lumière de la lune est douce et riche de grâces, disait Empédocle. Pour reprendre le mot d'Eusèbe, tous ces souvenirs de l'antique mythologie grecque, ce rappel d'une religion, à cette date encore vivante, et dont les gens comprenaient les moindres détails, tout cela n'est en fait qu'une « préparation évangélique ».

Nous en avons assez dit pour faire comprendre l'intérêt du bel ouvrage de R. Sans doute un esprit cartésien aurait du mal à y retrouver la belle ordonnance qui le ravirait ; mais il nous fait toucher du doigt la transformation chrétienne du peuple hellène. Ce peuple vit dans un temps encore tout pénétré de la mythologie grecque, les temples sont debout, la langue est imprégnée de la religiosité grecque : qu'on se rappelle Maxime de Tyr, Hermès Trismégiste et le Néo-platonisme ! Mais il est en train de se faire une mentalité chrétienne et ses évêques, des Hellènes authentiques, n'emploieront ce qui subsiste de l'héritage hellénique que pour l'incorporer au mystère chrétien et en faire l'occasion d'une montée vers le Christ. C'est ce qu'avait déjà essayé de faire Clément d'Alexandrie dans le Protreptique, quand il déclare à son disciple : « Viens, je vais te montrer le Logos et les mystères du Logos ; je vais te les expliquer en *images qui te sont familières* » (xii, 119, 1).

A. Vincent.

---

de la *Genèse* (xxx, 14-16), car rien ne prouve que l' « herbe d'enfantement » des Babyloniens, dans le mythe d'Etana, la représente. Son nom hébreu *doudaï* signifie « pomme d'amour » et on lui attribuait des propriétés aphrodisiaques. Quand Rachel rachète de Léa les mandragores de son fils, et quand la Sulamite du *Cantique* (vii, 14) évoque le parfum des mandragores, elles ne sont pas sans être influncées par ces antiques croyances.

La mandragore figure souvent dans les textes anciens (Hippocrate, Platon, Théophraste, Dioscoride, etc.) à titre d'anesthésique, d'hypnotique, d'amulette, etc. On prétendait retrouver dans la racine la forme du corps humain, d'où les noms d'*homunculus*, de *semi-homo*, et ceux d' « Herbe aux magiciens », « Main de gloire », etc., que continuait à lui donner le Moyen âge.

Il faut ajouter que Théophraste (*Hist. des Pl.*, VI, ii, 9) donnait également le nom de *mandragore* à la Belladone, devenue aujourd'hui rarissime en Grèce.

P. F.

[5] « Etant sorti au temps de la moisson des blés, Ruben trouva dans les champs des pommes d'amour (litt. des fruits de mandragores) qu'il apporta à sa mère Léa. Rachel dit à Léa : « Donne-moi s'il te plaît des pommes d'amour de ton fils », mais Léa lui répondit : « N'est-ce donc pas assez que tu m'aies pris mon mari pour que tu me prennes aussi les pommes d'amour de mon fils ? » Rachel reprit : « Eh bien, qu'il couche avec toi cette nuit en échange des pommes d'amour de ton fils ! » Lorsque Jacob revint des champs le soir, Léa sortit à sa rencontre et lui dit : « Il faut que tu viennes vers moi, car je t'ai pris à gages pour les pommes d'amour de mon fils », et il coucha avec elle cette nuit-là. » (*Genèse*, Trad. de Vaux ; Bible de Jérusalem).

[6] *Formulaire de Haute Magie*, nouvelle édition. Paris, Dangles, 1937, p. 204 et 206. — En Extrême-Orient, et spécialement en Mandchourie, une plante dont la racine est de forme analogue à celle de la mandragore (mais n'appartenant pas à la même famille) se voit attribuer, de nos jours encore, une puissance magique et une vertu thérapeutique. Cette plante se nomme le « gin-seng ». Comme elle est très rare à l'état sauvage et très recherchée, elle est vendue à des prix fabuleux, et mille légendes courent sur son compte. Voir. par ex. N. Baïkov, *Mes chasses dans la Taïga de Mandchourie*, p. 81-88. Paris, Payot, 1938.

Comptes rendus bibliographiques

Dictionnaire de Théologie Catholique. — Tables générales, fasc. 3 « Cajétan-Concordats ». — 255 col. — Paris, Letouzey, 1954.

On pardonnera au Directeur des Tables du D. T. C. de présenter lui-même ce troisième fascicule.

Les souscripteurs pourraient se demander pourquoi la lettre *C* n'a pas été dépassée, tout le travail se confinant entre *Cajétan* et *Concordats*. La réponse leur est donnée par le texte lui-même : près de la moitié du fascicule est consacrée aux Conciles (col. 655-750). En réalité, c'est une matière débordant considérablement la lettre C qui a été absorbée et déjà, grâce aux références des conciles, généraux et particuliers, orientaux et occidentaux, c'est une bonne partie des doctrines exposées dans tout le Dictionnaire qui, en réalité, est présentée au lecteur.

Ces références ont été établies avec tout le soin possible. Pour rendre plus accessibles les textes conciliaires eux-mêmes, on ne s'est pas contenté de les indiquer dans le Dictionnaire ; mais, chaque fois que la chose a été possible (et c'est presque toujours), ces textes ont été confrontés avec ceux de l'*Histoire des Conciles* de Hefele-Leclercq. De cette confrontation minutieuse sont résultées bien des rectifications, des précisions, des identifications que ne suggéraient pas les articles eux-mêmes ou que rendaient difficiles des références prises de seconde main. Bien plus, doctrines et disciplines conciliaires, surtout pour les conciles œcuméniques et généraux, portent l'indication même des canons dans lesquels elles ont été formulées : quiconque aura examiné de près les références concernant les conciles œcuméniques, le concile de Trente tout spécialement, sera édifié à cet égard. Travail considérable et méticuleux, qui à lui seul expliquerait la lenteur relative avec laquelle a été composé ce troisième fascicule. On y appréciera également la typographie, dont les caractères différents permettent de mettre en relief les textes les plus importants ou les additions nécessaires une fois de plus, l'éditeur Letouzey apporte une contribution singulièrement utile à la bonne présentation de l'ouvrage.

On veut espérer que ces explications seront favorablement accueillies des lecteurs. Personne plus que nous ne désire l'accélération dans la publication des *Tables* ; mais personne ne peut, comme nous, en mesurer la difficulté. Il ne s'agit pas simplement de juxtaposer les précieuses fiches établies avec tant de soin par M. Loth ; il faut leur donner un corps, en faire une synthèse doctrinale, au besoin les compléter et y ajouter les notes nécessaires pour mettre les articles au courant des principaux travaux contemporains.

De précieux concours nous ont été accordés par d'éminents collaborateurs, français et étrangers ; depuis l'an dernier, la mort nous en a ravis plusieurs ; mais leurs travaux restent. On appréciera dans ce fascicule, deux études importantes : *Canada* et *Carmes*. Ces collaborations sont un encouragement qui nous aide à poursuivre, dans le calme de notre petite paroisse, un travail que nous ne pouvons espérer mener à son terme, qu'à la condition d'obtenir de la divine Providence, comme autrefois le roi Ezéchias, quelques années de grâce.

Le prochain fascicule nous mènera, il faut l'espérer, à la fin de la lettre D : *Dieu* est une matière considérable, mais moins difficile à ordonner que *Conciles*. L'impossible sera fait pour terminer ce fascicule avant la fin de cette année.

A. Michel.

R. P. Labourdette, O. P. — Foi catholique et problèmes modernes. — In-12 de 168 p., 280 f. — Paris, Desclée, 1954.

Ce volume inaugure une collection intitulée *Le monde et la foi*, dirigée par J. de Fabrègues, rédacteur en chef de *La France Catholique*.

Régent des études de l'École théologique de Saint-Maximin et directeur de la Revue Thomiste, le P. L. est bien au courant du mouvement des idées en France et dans l'Eglise. Son ouvrage comprend deux parties symétriques.

La 1re, intitulée *Le relativisme doctrinal*, s'attache à montrer la portée de l'Encyclique *Humani generis*. On y trouve le texte latin avec une traduction française de ce document, puis un commentaire en 4 chapitres de l'enseignement qui y est donné sur 1. le magistère et les sources de la révélation ; 2. la valeur et le rôle de la raison ; 3. quelques erreurs théologiques, sur Dieu et sur divers dogmes (anges, ordre surnaturel, péché, Eucharistie, Eglise, apologétique) ; 4. deux problèmes de science et d'histoire (origines de l'homme ; premiers chapitres de la Genèse). En conclusion, sont reproduites, en français, les recommandations adressées par le Pape aux congressistes de *Pax Romana* d'Amsterdam le 6 août 1950.

Le relativisme moral est l'objet de la 2e partie. On y trouve d'abord deux documents pontificaux : le radiomessage sur « la conscience chrétienne comme objet de l'éducation » du 23 mars 1952 et l'allocution prononcée au congrès international de « la fédération mondiale des jeunesse féminines catholiques » le 18 avril 1952

Le commentaire porte sur ces deux textes considérés comme formant un seul tout. Après un exposé de « la *morale* nouvelle » telle que le décrit Pie XII, le P. L. rappelle « les notions fondamentales de la morale traditionnelle », puis pénètre au cœur même de l'erreur en définissant la « nature » et la « personne », ainsi que leur rôle respectif dans l'éducation de la conscience. En conclusion, il fait admirer la sérénité hardie de l'Eglise qui « prend position à l'encontre de courants de pensée puissants », mais en discernant le vrai du faux et en demandant à ses théologiens de « s'instruire même de la connaissance des erreurs » pour mieux saisir la vérité traditionnelle et de demeurer « à la pointe du combat de l'intelligence ». Comment ne pas garder confiance en cette Eglise qui, presque seule aujourd'hui, « croit encore à la vérité » ?

Marie et l'Eucharistie. — In-8 de 320 p. ; 2,5 doll. canad. — Centre eucharistique, Avenue Mont-Royal, 514 est, Montréal 34. P. Q. Canada ; et Paris, Librairie eucharistique (23, av. de Friedland, VIIIe), (700 fr.). 1954.

Trois cardinaux, un évêque, vingt auteurs ont collaboré à la rédaction de ce livre. Son Em. le Cardinal Léger a écrit la préface. La 1re partie est une étude scripturaire et théologique des relations de Marie avec l'Eucharistie (6 articles). La 2e recueille quelques témoignages de ces relations au cours des âges (5 art.). La 3e montre comment est né et se justifie le titre de N.-D. du Très-Saint Sacrement, donné à Marie par le B. Eymard et sa famille spirituelle (6 articles). La 4e expose ce que la vie chrétienne et sacerdotale gagne à s'unir à Marie pour pratiquer le culte de l'Eucharistie (6 art.). La conclusion est donnée par le R. P. Roschini, O.S.M. — Quinze articles portent la signature des Pères du T.-S. Sacrement ; les deux dernières parties sont presque exclusivement leur œuvre.

Ces travaux ont un vrai caractère scientifique. Ceux qui commentent les textes scripturaires relatifs à Marie sont remarquables entre tous par leur modération. Celui de M. Laurentin sur Marie et la Tradition opère un important « déblayage » des opinions douteuses ou excessives. L'archéologie, les liturgies, les œuvres d'art,

sanctuaires apportent leurs témoignages passés au [...]ible. L'esprit propre au B. Eymard a guidé la plume [...] ses fils en tout ce qui regarde l'origine, la doctrine, [...] culte de N.-D. du T. S. Sacrement. Nul ne s'étonnera de trouver dans cet ouvrage composite des opinions parfois diverses.

L'ouvrage convient à tous les chrétiens. Les théologiens y trouveront d'intéressantes indications pour leurs travaux. 26 reproductions photographiques (dont 24 planches hors-texte sont commentées dans la 2e partie de l'ouvrage). Toutes sont relatives aux rapports qui unissent Marie à l'Eucharistie. Elles donnent à ce solide ouvrage le charme d'une œuvre d'art.

[...]d. SOTTIAUX. — **Situation de la liberté humaine.** Ses entraves. Son épanouissement. In-8 de 252 p., Coll. « Etudes religieuses ». — La pensée catholique, Bruxelles, Office général du livre, Paris, 1953.

Il est à la mode d'invoquer et de revendiquer la liberté. Mais que de méprises recouvre ce mot ! L'on saura gré à l'auteur d'avoir écrit un ouvrage clair et solide en vue d'une mise au point et de le destiner au « grand public cultivé non spécialiste de la philosophie. » Signalons simplement ici quelques aspects opportunément mis en lumière.

Une première illusion peut se présenter à l'esprit : celle d'une liberté qui s'exerce sans obstacle, qui se déploie sereinement, qui crée de rien. Faute d'avoir conscience d'un tel pouvoir, certains passent à la négation. Là contre on nous rappelle que, parce que l'homme est en situation et se heurte à des limitations, la liberté se présente avant tout comme une réaction et fait l'objet d'une conquête. D'autre part, une psychologie sommaire de l'inconscient risque d'aboutir à l'anéantissement de la liberté, l'individu devenant le jouet de motions obscures qu'il rationaliserait à son insu. M. Sottiaux s'en préoccupe et cela lui donne l'occasion d'intégrer à sa synthèse les acquisitions de la psychanalyse dans ce qu'elles semblent avoir de définitif. Enfin tout à l'opposé, l'existentialisme athée exalte la liberté qu'il considère comme un absolu ; à cette conception l'auteur oppose celle d'une liberté, pouvoir personnel de répondre à une vocation ; celle qu'exprime la nature d'un être qui est homme, capable de bien, enfant de Dieu. Ainsi conçue, loin de condamner à l'angoisse et à la destruction, elle devient l'instrument d'épanouissement de cet être.

R. VANCOURT. — **La philosophie et sa structure : Philosophie et phénoménologie.** — Grd in-8 de 233 pages. — Paris, Bloud et Gay, 1954.

L'auteur, professeur aux Facultés catholiques de Lille, souhaite que cet ouvrage « raffermisse la foi philosophique qui semble vaciller chez plus d'un contemporain. » La lecture prouve que le souhait n'est pas vain. Il importe de voir comment le résultat est obtenu.

La philosophie paraît ne devoir se faire accréditer que dans la mesure où elle prend comme point de départ l'être. Il est difficile autrement de conserver la totalité du réel, d'expliquer le fait de la connaissance, de sauvegarder le caractère absolu de la vérité. Partir de la pensée, de l'existence, de l'action, c'est risquer de tomber dans le subjectivisme ou de mutiler la réalité. Cette philosophie de l'être sera plus proprement nommée philosophie de l'existant, sous ses deux aspects : essence, existence. Et il est regrettable que de cette dualité nettement affirmée chez S. Thomas, les commentateurs aient indûment privilégié un des éléments au détriment de l'autre.

M. Vancourt arrive à ces conclusions par l'étude patiente et sympathique des autres systèmes dont les difficultés sont ainsi mises en évidence ; il la mène avec la riche documentation et la maîtrise que ses lecteurs lui connaissent. De plus, confrontant philosophie et religion, il montre comment des rapports sont inévitables ; ils doivent s'établir tout naturellement et n'ont rien d'irritant. La religion n'a-t-elle pas posé la première les problèmes essentiels que reprend la métaphysique ? D'autre part, le travail proprement philosophique ne laisse-t-il pas entrevoir un au-delà métaphysique et ne nous fait-il pas espérer un autre moyen d'union à l'Etre que la connaissance ? Tout cela ne porte nullement atteinte à l'autonomie philosophique dont les conditions sont soigneusement établies.

On trouvera enfin dans ce livre une appréciation détaillée de l'attitude phénoménologique. L'auteur, qui parle ici en spécialiste, déclare qu'une telle attitude, si elle se veut vraiment philosophique, doit aboutir à dégager les présupposés d'origine métaphysique impliqués dans le donné analysé.

Cette synthèse qui constitue une claire mise au point aidera les esprits que déroute la multiplicité des systèmes à trouver les fermes jugements dont ils ont besoin.

Vladimir SOLOVIEV. — **La grande controverse et la politique chrétienne** (Orient-Occident). — — In-8 de 232 p., 525 fr. — Paris, Aubier, 1953.

V. Soloviev, théologien « orthodoxe » russe bien connu, a écrit ce volume en 1883. Il en résulte que quelques considérations ne sont plus adaptées, notamment en ce qui concerne l'état de la Pologne ; mais l'ensemble est d'une grande richesse et plus actuel que jamais, à notre époque hantée par le problème de l'union des Eglises.

Après avoir analysé l'attitude des catholiques polonais et montré que seule la question religieuse les rend hostiles aux Russes, l'A. développe dans tout son ouvrage cette idée centrale que le christianisme complet est le grand ferment de l'unité du monde. Dans l'antiquité, dit-il, l'Orient avait pour caractéristique son culte de la divinité et sa soumission passive à son égard ; l'Occident optait pour le primat de l'action humaine volontaire. L'Incarnation de Jésus-Christ, en unissant en une même personne la transcendance divine et la valeur humaine, a fait l'unité de l'Orient et de l'Occident. L'Eglise avait pour mission de continuer ce rôle. Elle l'a fait doctrinalement pendant les premiers siècles, et lutté alternativement contre les adversaires de la Divinité de J.-C. et contre les adversaires de son humanité. Mais cette foi resta théorique, et les mœurs demeurèrent païennes, provoquant l'exil des anachorètes au désert. Alors Mahomet, indigné de ce scandale des chrétiens, inventa une religion où foi et pratique allaient de pair.

Le schisme qui sépara l'Orient et l'Occident est dû surtout aux Orientaux, qui mirent en avant des prétextes futiles. Et l'on revint ainsi à la division antérieure à l'Incarnation de Jésus : l'Orient retrouva son idéalisme passif, et l'Occident son activité excessive. Mais à partir de ce moment, continue l'auteur, c'est Rome qui fut la plus coupable. Au lieu de rester à son rang de puissance spirituelle, elle se transforma en puissance temporelle, recourant même à la guerre pour dominer les rois, imposant la foi par la contrainte. D'où la réaction des légistes puis la révolte des protestants. Mais à leur tour ceux-ci tombèrent dans un excès extrême en se séparant complètement de l'Eglise primitive. Ainsi l'état de la chrétienté est pire que jamais.

Le grand devoir commun, conclut l'A., est de travailler à refaire l'unité. Que les catholiques et les orthodoxes reconnaissent d'abord ce qui les unit, étudient sans passion ce qui les sépare, et qu'ils s'aiment chrétiennement : l'unité se fera d'elle-même, et à ce

moment les protestants n'auront plus aucune excuse à rester révoltés.

Telle est l'idée directrice de ce volume. L'A. la développe brillamment et éclaire ainsi une quantité de faits historiques. Il va sans dire que plusieurs de ses aperçus sont discutables, notamment dans le chapitre VI, où il parle de « la papauté et du papisme » (entendant par ce dernier terme la déviation d'une réalité dogmatique qu'il ne met nullement en doute). Et si le lecteur de ces pages n'est pas suffisamment averti, il fera bien de se documenter auprès d'un auteur impartial, par ex. Mgr d'Herbigny, dans « *Un Newman russe : Vladimir Soloviev* » (Paris, Beauchesne). Ainsi il est inadmissible que « le pape ne puisse avoir aucun privilège... en ce qui concerne la vérité chrétienne révélée » (p. 139). Mais par ailleurs il est remarquable qu'un Russe « orthodoxe » ait la loyauté de reconnaître la très grande responsabilité de son Eglise dans les origines du grand schisme millénaire, et il semble bien que les reproches, partiellement fondés, qu'il adresse aux catholiques romains, soient susceptibles d'une mise au point qui, moyennant l'humilité et la charité, enlèverait tout prétexte à la prolongation de ce schisme.

Tous ceux qui s'intéressent à la cause de l'unité : catholiques, orthodoxes, protestants, liront ce livre avec beaucoup d'intérêt et de profit.

---

1. J. LEIF et G. RUSTIN. — **Pédagogie générale par l'étude des doctrines pédagogiques.** — In-8 de 384 p. — Paris, Delagrave, 1953.
2. E. NATALIS. — **Les ressorts internes de l'éducation.** — In-12 de 230 p., 495 fr. — Liège, Dessain, 1954 (Dépôt à Paris, 23, rue Visconti, VI^e).
3. Jean RIMAUD, S. J. — **De l'éducation religieuse.** — In-12 de 254 p., 540 fr. — Paris, Aubier, 1954.

1. — Le premier tiers de ce volume est une histoire de la pédagogie depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Une 2^e partie énumère les moyens d'action employés en éducation au cours des siècles : contrainte, émulation, suggestion, rôle du maître, discipline. La 3^e partie a pour objet les méthodes d'enseignement : méthodes didactiques traditionnelles, méthodes attrayantes, méthodes interrogatives, méthodes intuitives, méthodes actives. Les dernières pages contiennent quelques indications pratiques, un lexique des mots techniques et une liste de notices biographiques.

L'ouvrage est destiné aux élèves des Ecoles Normales supérieures. Il est donc d'esprit laïque. Ainsi les grands principes de l'éducation sont réduits à la philosophie (une philosophie d'ailleurs raisonnable) et les systèmes sont appréciés à cette lumière. Il convient donc d'y ajouter les lumières de la foi. Mais l'exposé proprement dit des systèmes est consciencieux et en général suffisant, les jugements de valeur sont pondérés, les citations nombreuses, intéressantes, habituellement puisées aux meilleures sources. Les éducateurs et professeurs trouveront là une synthèse riche dans sa concision, qui servira de base à des études complémentaires.

2. — Ces 24 chapitres ont d'abord paru en articles dans un journal familial belge. L'auteur, professeur de pédagogie à l'Université de Liège, y brosse un tableau général de l'éducation à partir des tendances naturelles de l'enfant : imitation, jeu, curiosité, confiance, affection, malléabilité, goût du merveilleux, émulation, instinct social, sens religieux. Mais, s'adressant à des foyers populaires, il n'étale pas sa vaste érudition et s'exprime le plus souvent en père de famille expérimenté, sensé et chrétien. Ces pages sont à conseiller vivement aux parents.

3. — L'auteur a réuni en ce volume onze conférences données à l'Institut catholique de Paris à un auditoire de parents. Il se propose de montrer à ceux-ci comment ils doivent former leurs enfants depuis leurs pr[emières] années jusqu'à l'adolescence. Il traite seulem[ent] les questions les plus importantes : le rôle de la grâ[ce] baptismale, l'importance de la présence de Dieu et d[es] habitudes religieuses, la manière d'enseigner l'Histoi[re] sainte et le catéchisme, la nécessité de former à u[ne] piété authentique, dans le culte du devoir, la vie inté[rieure], le sens du péché, l'amour de Jésus-Christ et l[a] dévotion à l'Eglise. Il rattache ses conseils pratique[s] à des principes théologiques solides, en même temp[s] qu'il les appuie sur la longue expérience d'éducateu[r]. Ce livre intéressant, pondéré, volontiers humoristiqu[e] est à recommander aux parents, aux éducateurs et au[x] catéchistes.

Monseigneur Gonon, évêque de Moulins. — In-[8] de 200 p., 375 fr. — Paris, Lethielleux, 1954.

Mgr Gonon naquit à Tournus (Saône-et-Loire) e[n] 1869. Elève au Grand Séminaire d'Autun, prêtre e[n] 1892, il fut d'abord professeur à la Maîtrise d'Autu[n] et organiste à la cathédrale. Chapelain à Paray-le-Monial en 1900, il mena pendant 12 ans une vie d[e] labeur intense. Il se retira quelque temps auprès de[s] Dominicaines de Bonnay (S.-et-L.) et de là rayonn[a] dans toute la France pour y prêcher des retraites (do[nt] plus de cent trente aux prêtres). Curé de saint Vincen[t] à Châlon-sur-Saône, il fut nommé évêque de Moulin[s] en 1926, et se dépensa sans compter au service de so[n] diocèse. Il tenait spécialement à la vie intérieure d[e] ses prêtres et séminaristes. A cet effet il institua e[n] faveur des premiers quelque chose d'analogue au « troisième an » des Jésuites, sous forme de sessions d[e] recueillement et d'études durant 4 à 6 semaines. Pou[r] les seconds il introduisit une sorte de noviciat de quel[ques] semaines au début de l'année scolaire. Il emme[]nait tous les ans des hommes en retraite à Sept-Fonts. Il restaura sa cathédrale, favorisa l'Action catholique, s'occupa avec grand zèle de ses diocésains, et trouv[a] cependant le moyen de continuer la publication d'ou[]vrages de piété (en tout plus d'une vingtaine).

Ces renseignements biographiques nous sont fourni[s] dans une introduction de dix pages. Viennent ensuit[e] 4 sections : quelques tableaux de son activité pris su[r] le vif. — sa vie intérieure et rayonnante (son oraiso[n], son culte de l'eucharistie, sa vigueur de pensée, so[n] apostolat auprès des prêtres), son souci des question[s] sociales et d'A. C. — ses derniers jours (1942). L[e] mode de développement est partout le même : c'es[t] une succession d'extraits des Semaines religieuses dio[]césaines, des discours prononcés par Mgr Gonon ou son occasion, des ouvrages composés par lui. Cett[e] « anthologie » (p. 13) composée par « quelques témoin[s] de sa vie », plaira surtout à ceux qui ont bénéficié d[e] son activité inlassable. Mais tous les prêtres auron[t] là un exemple remarquable de vie sainte, charitabl[e] et profondément pénétrée de la grandeur et des ex[i]gences du sacerdoce.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 6 julii 1954

G. MICHEL, *vic. gén.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)